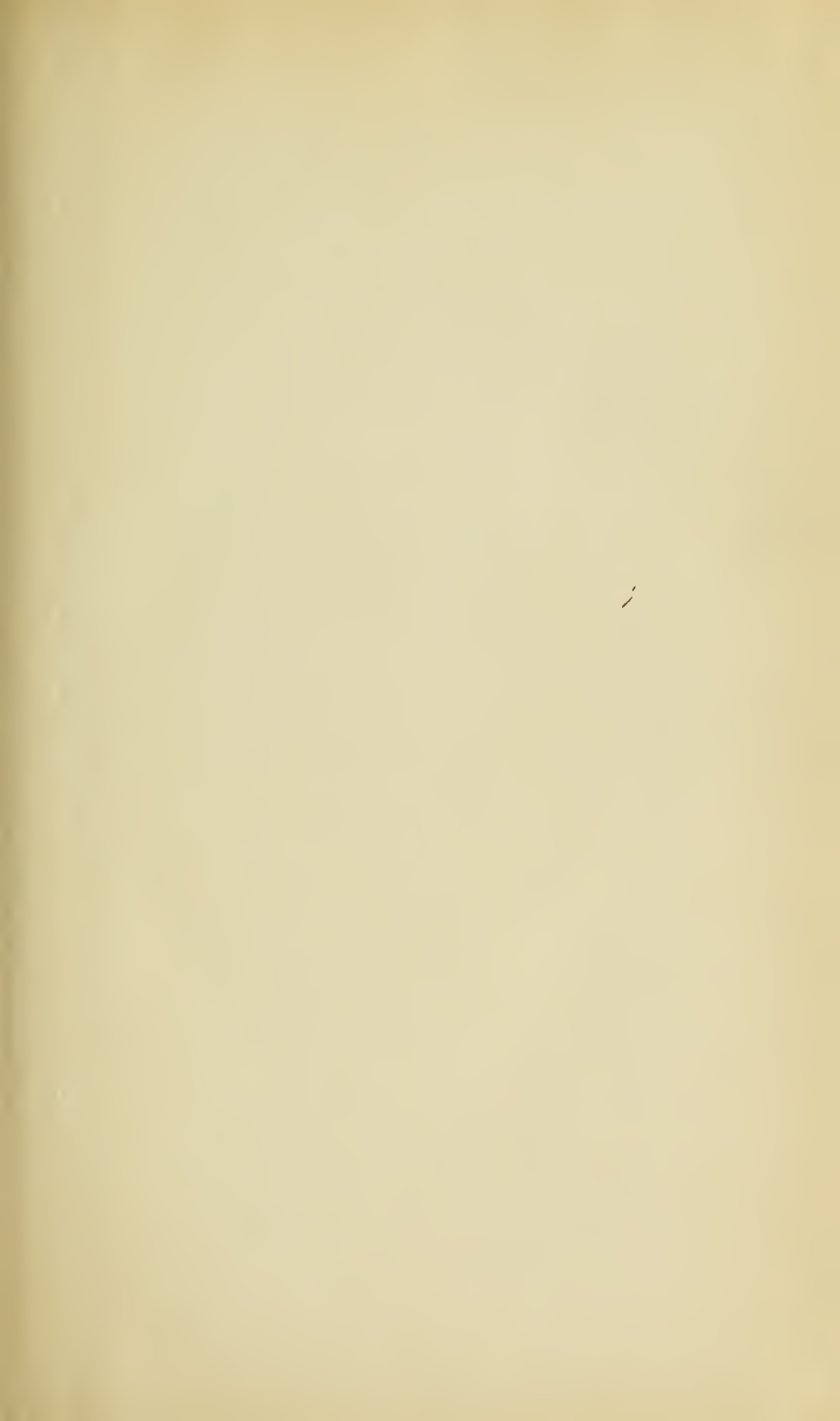






Wissenschaftliche Handbibliothek.

Zweite Reihe.

Philosophische Lehr- und Handbücher.

II.

Spezielle Metaphysik

im Geiste des heil. Thomas v. Aquin.

Von

Dr. Mathias Schneid,

Lyceums-Rektor und Seminar-Regens in Eichstätt.

Zweiter Band.

Psychologie.

I.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1892.

Zweigniederlassungen in **Münster** i. W., **Osnabrück** und **Mainz**.

Psychologie

im Geiste des hl. Thomas von Aquin.

I. Teil.

Leben der Seele.

Von

Dr. Mathias Schneid,
Lyceums-Rektor und Seminar-Regens in Eichstätt.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1892.
Zweigniederlassungen in Münster i. W., Osnabrück und Mainz.

Seiner Bischöflichen Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn

Dr. Franz Leopold Freiherrn v. Leonrod

Bischof von Eichstätt u. s. w.

dem eifrigsten Förderer von Wissenschaft und Kunst

zum

fünfundzwanzigjährigen Bischofsjubiläum

in tiefster Ehrfurcht und Dankbarkeit gewidmet

vom

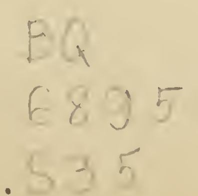
Verfasser.



Vorwort.

Wie in der Naturphilosophie, so war es dem Verfasser auch in diesem Bande besonders darum zu thun, zu zeigen, dafs die psychologische Doktrin der alten Schule durch die Resultate der heutigen Naturwissenschaft, namentlich der Physiologie, nicht in Frage gestellt wird. Derselbe hat, so weit es ihm möglich war, die Ergebnisse der einschlägigen naturwissenschaftlichen Forschungen studiert und auch Männer der diesbezüglichen Fächer zu Rate gezogen: es hat sich aus seinen Studien und Besprechungen ergeben, dafs wohl in einzelnen untergeordneten Punkten die Ansicht des Engels der Schule und seiner Zeitgenossen nicht mehr haltbar ist, dafs aber sein psychologisches System unter den Fortschritten der Neuzeit nicht gelitten hat.

Mehr als in der Naturphilosophie war der Verfasser in diesem ersten Teile der Psychologie bestrebt anzudeuten, dafs die Lehre des Aquinaten auch die Lehre aller grofsen christlichen Denker, ja aller grofsen Denker überhaupt ist. So kam es, dafs aufser Aristoteles, dem der hl. Thomas das Fundament seiner Psychologie entnommen hat, die Lehren der Väter und besonders des hl. Augustin angeführt sind, wie auch die Seelenlehre des grofsen seraphischen Meisters Bonaventura und seiner Zeitgenossen berücksichtigt ist, ohne eines Suarez und Cajetan und anderer Denker bis auf unsere Tage vergessen zu haben. Dieser Hinweis,



wenn er auch meistens nur ein sehr kurzer ist, mufs in dem Leser die Überzeugung befestigen, dafs er es beim Studium der Doktrin des Engels der Schule mit einer Philosophie zu thun hat, auf welche das Leibnizsche *»perennis philosophia«* im vollen Sinne angewendet werden darf. Und diese Überzeugung thut den katholischen Philosophen gegenwärtig mehr not als je!

Mancher Leser dürfte vielleicht bezüglich der Erkenntnis des Menschen manche Frage vermissen und überhaupt das Kapitel über das menschliche Erkennen etwas dürftig behandelt finden in einem Werke, welches die Lehre der Schule ausführlicher darlegen will. Allein es ist im Auge zu behalten, dafs wir eine eigentliche Erkenntnislehre nicht schreiben wollten und darum nur das aufnehmen zu sollen glaubten, was nötig war, die Natur der niederen und höheren Erkenntnisthätigkeit des Menschen klarzulegen.

Die Naturphilosophie ist im ganzen mit Wohlwollen aufgenommen worden; möge auch diesem Bande gleiche wohlwollende Berücksichtigung zu teil werden.

Eichstätt, am Feste des hl. Joseph 1892.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Wir konnten in der Naturphilosophie die drei Reiche der Körperwelt nur nach ihren inneren Gründen und höchsten Ursachen erforschen; die einzelnen Phänomene und die speziellen Arten der leblosen, wie lebenden Wesen mufsten unserer Untersuchung fern bleiben. Allein auch schon die prinzipielle Behandlung des Universums hat uns viel des Grofsen und Erhabenen gezeigt. Wunderbar ist alles gemessen und berechnet und geordnet vom unermefslichen Sonnenball bis zum kleinsten Staubatom. Das Weltall stellt sich uns dar wie ein gewaltiger Organismus, in dem die niederen Wesen für die höheren angelegt sind, und die höheren wiederum auf den niederen sich aufbauen, bis endlich all die Myriaden von verschiedenen Wesen und Teilen in einer wundervollen Harmonie und Einheit zusammengehen.

An der Spitze dieser Welt steht als ihre Krone der Mensch.[1] Er hat nicht blofs alles, was die unter ihm stehenden Reiche besitzen, in vollkommener Weise: er hat noch mehr; bei ihm kündigt sich ein geistiges Leben, Ringen und Schaffen an, ein Leben, das weit über die materielle Ordnung hinausragt. Wohl ist der Mensch auch ein tierisches Wesen, aber in ihm ist das Tierische nicht etwas Kompletes und für sich Abgeschlossenes, alles Sinnliche in ihm weist auf das Höhere, auf das geistige Reich hin, das mit ihm beginnt.

Diese Erhabenheit des Menschen über die gesamte Natur zeigt uns schon die Art und Weise seiner Erschaffung.

---

[1] Das Wort »Mensch« leitet sich vom sanskritischen *ma, man* = denken ab; in Verwandtschaft damit steht das lateinische *mens*. Mensch heifst daher soviel als der Denkende.

Alle anderen Wesen werden durch das einfache Wort der Allmacht ins Dasein gerufen; anders beim Menschen. Gott geht gleichsam mit sich zu Rate; er denkt an das Musterbild, dem das neue Werk ähnlich werden soll; er kündigt den hohen Zweck an, für den es geschaffen werden soll: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et praesit piscibus maris et volatilibus coeli et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra.* Während die anderen Wesen nur ein *vestigium Dei* und Gott nur in sehr entfernter Weise ähnlich sind, ist der Mensch ein Abbild Gottes — *similitudo Dei.*[1] Und nicht genug; Gott legt selber Hand an: *Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae; et factus est homo in animam viventem.* Und dann ruht Gott aus, gleich als ob er mit der Hervorbringung des Menschen seine Macht erschöpft hätte. Der Mensch ist das letzte Geschöpf; er zieht erst dann in die Welt ein, nachdem sie vollendet und zu seiner Aufnahme zubereitet ist.

Diese fürstliche Stellung des Menschen zeigt uns noch mehr der universelle Charakter seines Wesens. »Vom Menschen reden, heifst vom ganzen Universum reden«, sagt Liberatore.[2] Den Grund hiefür giebt der h. Augustin an in jener Homilie, in welcher er die Worte erklärt: *praedicate evangelium omni creaturae.* Wenn dem Menschen das Evangelium gepredigt wird, so wird es der gesamten Kreatur gepredigt, weil der Mensch in seiner Natur alles vereinigt, was die Körper- und Geisterwelt ihr Eigen nennt. In ihm ist die Schwere und Ausdehnung des Minerals; er besitzt das vegetative Leben der Pflanze und teilt mit dem Tiere die Empfindung. Was die Vollkommenheit der Geister und selbst Gottes ausmacht, Intellekt und Wille, findet sich ebenfalls in ihm. So einigt er, wie in einem Zentrum, was aufser ihm die Geschöpfe vereinzelt besitzen, und steht somit an der Grenzscheide zweier Welten, beide verbindend, weil beiden zugleich angehörend.[3]

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 93 a. 6.

[2] Dell' uomo ed. 2. Vol. I. S. 15.

[3] *Et ideo dicitur a quibusdam in horizonte aeternitatis et temporis.* Alb. Magn. de unitate intell. contra Averroëm. Zum ersten Male findet sich dieser Gedanke im Liber de causis. Vgl. Bardenhewer, »Liber de causis«, Freiburg 1882 S. 17.

Mit Recht haben darum schon die Alten den Menschen einen μικροκοσμος, ein Kompendium des ganzen Universums, genannt.[1]

Dieser universelle Charakter des Menschen zeigt sich auch in all seinem Thun und Schaffen, auch in jenen Sphären, die er mit dem Tiere gemein hat. Das Tier ist meist an eine bestimmte Nahrung gewiesen und gewöhnt sich an keine andere. Der Mensch nährt sich von allem. »Das Assimilationsvermögen des Menschen«, sagt H. Fichte, »ist so ungeheuer, dafs er vom thonverzehrenden Otomaken an bis zum thranschlürfenden Samojeden und Eskimo durch alle Reiche der Natur hin ein Nährendes sich aneignen kann.« Wie er von allem leben kann, so vermag er auch überall zu wohnen. Er erträgt die gröfste Hitze und die gröfste Kälte, die gröfste Trockenheit auf den Bergen und die gröfste Feuchtigkeit in den Sümpfen. Er gewinnt auch alle Orte lieb und hängt an ihnen als seinem Heim. Von alledem finden wir kaum Spuren beim Tier; jede Zone, jedes Klima hat seine eigene Flora und Fauna.

Diese Universalität zeigt sich auch in dem universellen Gebrauch, den der Mensch von der ganzen Natur macht. Er gebraucht alle Dinge zu den verschiedensten Bedürfnissen und Zwecken. Wir haben diesen Gedanken bereits in der Naturphilosophie weiter entwickelt und daraus nachgewiesen, dafs die ganze Körperwelt auf ihn angelegt und für ihn geschaffen ist; er ist der sekundäre Zweck der Welt.[2]

Wenn »vom Menschen reden soviel heifst, als vom Universum reden«, dann ist ebenso wahr, dafs den Menschen erkennen soviel heifst, als das vorzüglichste Geschöpf erkennen. Darum konnte Sokrates mit Recht alle Philosophie in den Spruch zusammenfassen: *Nosce te ipsum!* Ergiebt sich schon daraus die hohe Stellung der Psychologie, so noch mehr, wenn wir wieder darauf aufmerksam machen, dafs die philosophische Anthropologie das

[1] *Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.* S. Th. s. th. I. qu. 91 a. 1. Daher haben die alten Philosophen so gern den Menschen als das Mafs aller Dinge bezeichnet — *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων.*

[2] Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas v. A. 3. Aufl. S. 393 ff. Dieser Gedanke der Universalität des Menschen ist weiter ausgeführt in der Schrift v. Wieser S. J., »Mensch und Tier«, Freiburg 1875.

allseitige Menschenwesen nicht nach seinem Äufsern, seinem Körperbau, oder nach seinen organischen Funktionen oder den biologischen Erscheinungen u. dgl. untersucht, sondern dafs sie das Innere, die letzten Ursachen seines Wesens und seiner vielseitigen Thätigkeit erforscht. *Nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico. Cum igitur »nosce te« dicit, hoc dicit: nosce animum tuum. . . . Hunc igitur nosse nisi divinum esset, non esset hoc acrioris cuiusdam animi praeceptum tributum deo.*[1] Weil aber das Innere des Menschen sich äufserlich an seinem Leibe manifestiert, und noch mehr, weil das Leibliche auf den Geist wirkt, und umgekehrt psychische Vorgänge körperliche hervorrufen, wie überhaupt ein grofser Teil des Seelenlebens sich durch körperliche Organe vollzieht, so darf die philosophische Erforschung des Menschen das Äufsere nicht ganz aufser acht lassen. Und dies um so weniger, als gerade in unseren Tagen die Physiologie, Biologie und organische Chemie so wertvolle Aufschlüsse zu geben wissen über die organischen Vorgänge beim Empfinden, über Lebenserscheinungen, die lediglich aus dem Psychischen stammen u. dgl. Es wird demnach alles darauf ankommen, dafs in der Psychologie die richtige Methode zur Anwendung kommt. Wir müssen deshalb auch darüber ein Wort reden, und dies um so mehr, als gerade über die psychologische Methode gegenwärtig so viel gestritten wird.

So viel steht uns im voraus fest, dafs die aprioristische Methode nicht die richtige sein kann, welche mit Verschmähung der inneren und äufseren Beobachtung unserer Seelenvorgänge lediglich aus dem Begriff der Seele ihr Leben, ihre Eigenschaften und Fähigkeiten ableiten will. Ihr huldigten in alter Zeit Plato, sowie die Neuplatoniker Plotin und Proklus; in neuerer Zeit Spinoza, und in neuester Zeit die Pantheisten Fichte, Schelling, Hegel mit all ihren Schulen und Richtungen. Die Seele und ihre vielseitige Thätigkeit sind nur eine Erscheinung oder ein Moment der allgemeinen Substanz oder des absoluten Denksubjekts oder der absoluten Idee und werden darum *a priori* erkannt. So sehr die

---

[1] Cicero, »Quaest. Tuscul.«, lib. I. c. 22.

Ontologisten dem Pantheismus abhold sind, so müssen doch auch sie das Seelenleben aus der inneren unmittelbaren Anschauung, d. h. aprioristisch erklären. Wer aber sieht nicht, dafs wir auf solchem Wege zu keiner sicheren und philosophischen Erkenntnis von der Seele und überhaupt vom Menschen gelangen? Denn sind die Existenz und das Wesen der Seele nicht aus dem Thun und Leben der letzteren erkannt, dann existiert dieselbe nur als Postulat, als blofse Voraussetzung, und demnach kann alle Erkenntnis, die ich von ihr ableite, nur hypothetischen Wert haben. Eine solche Psychologie mufs in willkürliche, phantastische und mitunter abenteuerliche Lehren ausarten, wie es uns auch die Geschichte der Philosophie bezeugt; man denke nur an die absurde Seelenlehre des Neuplatonismus oder an die mechanische Auffassung des Seelenlebens durch Herbart.

Während die aprioristische Methode nur mehr vereinzelte Vertreter hat, ist dagegen die empirische in der heutigen Psychologie die herrschende. Das Leben der Seele und all ihre Kräfte sollen nur durch Beobachtung und Erfahrung erforscht werden können. Die materialistischen Empiriker gehen so weit, dafs sie die Psychologie nur als einen Teil der Anatomie und Physiologie betrachten; die Psychologie wird zu einer »Physik des Nervensystems«. Für sie hat selbst die innere Beobachtung unseres Seelenlebens keinen Wert. Comte hält die innere Beobachtung und die Reflexion auf unser Geistes- und Seelenleben geradezu für absurd. Die Seele kann nur auf demselben Wege erkannt werden, wie die anderen Naturwesen.[1] Maudsley verwirft ebenfalls das Selbstbewufstsein als eine Quelle psychologischer Erkenntnis; in seinem vielgerühmten Werke »Physiologie und Pathologie der Seele«[2] hat er den Versuch gemacht, die Psychologie auf die Physiologie aufzubauen. Ihm gilt jeder Versuch zur Herstellung einer Psychologie im voraus als mifslungen, der nicht die Psychologie methodisch auf die Physiologie gründet.

Der sensistische oder, wie er in unseren Tagen heifst, der idealistische Empirismus betont wohl an erster Stelle die innere Erfahrung, die Erlebnisse des Selbstbewufstseins, und dringt nach

---

[1] Vgl. Gruber S. J., »August Comte, der Begründer des Positivismus«. Freiburg 1889. S. 43 und 44.

[2] Übersetzt v. Böhm. Würzburg 1870.

der Forderung eines Baco, Locke, Reid und ihrer heutigen Anhänger auf minutiöse Prüfung unserer Seelenvorgänge. Dieser Prüfung und Selbstbeobachtung verdanken wir auch eine genaue Beschreibung unserer Seelenkräfte und deren Thätigkeiten. Allein eine noch so sorgfältige Beschreibung der Seelenkräfte und ihrer Funktionen und eine noch so genaue Klassifikation derselben giebt keine philosophische Erkenntnis, denn letztere verlangt, dafs die Seelenphänomene aus ihren Ursachen erkannt und abgeleitet werden. Die Beobachtung unserer seelischen Akte gewährt aber nur Thatsächliches, und die darauf gebauten Induktivschlüsse tragen nicht weiter, als zur Erkenntnis der Existenz einer Ursache für die verschiedenen psychischen Erscheinungen.[1] Man hat allerdings in neuester Zeit auf die psychologische Selbstbeobachtung die Methode der Experimentalphysiologie angewendet und eine Experimentalpsychologie geschaffen und betrachtet in der sogenannten Psychophysik eine besondere Errungenschaft unserer Tage. Ohne jetzt auf den Wert der psychophysischen Methode einzugehen, können wir doch behaupten, dafs mit all diesen Versuchen, des Seelenlebens mittelst experimenteller Methoden habhaft zu werden, keine philosophische Seelenlehre begründet werden kann. Es ist nur zu wahr, wenn Harms schreibt: »Die empirische Psychologie ist die Psychologie ohne einen Begriff der Seele . . . denn eine blofse Phänomenologie, welche ins Unendliche Erfahrungen und Beobachtungen sammelt, ist nur ein Bruchteil einer Wissenschaft, welche aus einem Skeptizismus, der an aller möglichen Begriffsbildung, Beweisführung und Beurteilung zweifelt, als ein Residuum der Skepsis nachbleibt.«[2]

Gewährt weder die aprioristische, noch die empirische Methode ein sicheres und vollkommenes Wissen von der Seele, so werden wir auch hier wie in der Naturphilosophie jener Methode folgen, welche Analyse und Synthese miteinander verbindet, jener Methode, welche wir bei Aristoteles und den Scholastikern alter und neuer Zeit finden. Diese analytisch-synthetische Methode geht von der Erforschung der psychischen Lebensäufserungen

[1] In diese Richtung gehört die »Psychologie vom empirischen Standpunkt« von Dr. Franz Brentano. I. Bd. Leipzig 1874.

[2] »Die Philosophie in ihrer Geschichte.« I. Bd. Psychologie. Berlin 1878. S. 105.

aus, um die Vermögen und Kräfte zu erkennen, und steigt dann von letzteren zur Ergründung der Seele und ihrer Wesenheit auf. Dann geht sie wiederum von der Wesenheit der Seele zu den Kräften und Lebenserscheinungen zurück, um letztere aus der Seele als ihrer Ursache zu begreifen. Auf solche Weise kommt sowohl die Erfahrung, als das Denken, das Phänomen und seine Ursache, das Vermögen und sein Prinzip zur Anerkennung.[1]

Mit der Annahme dieser Methode haben wir zugleich die Frage beantwortet, inwieweit die Psychologie die Physiologie und die anderen naturwissenschaftlichen Fächer zu berücksichtigen habe, welche den menschlichen Leib und dessen Leben untersuchen. Müssen wir es als Wahnwitz erklären, die Psychologie zu einem Teile der Physiologie zu degradieren, so stimmen wir auch jenen nicht bei, welche sie von ihr und von jeder anderen Naturdisziplin vollständig unabhängig machen. Wir gehen auch hier den Mittelweg und erklären die physiologischen Untersuchungen für sehr nützlich zur Erreichung der Aufgabe der Psychologie. Da die Seele mit dem Leibe zu einem Sein und zu einer Natur verbunden ist, so kann sich kein Seelenakt finden, der sich nicht irgendwie, sei es unmittelbar oder mittelbar, am Leibe äufsert, weshalb eine möglichst vollkommene Erkenntnis des leiblichen Lebens die gründliche Erforschung des Seelenwesens nur ungemein fördern kann.[2]

So sehr wir den Wert physiologischer Kenntnisse in der Psychologie schätzen, so müssen wir uns doch entschieden dagegen aussprechen, aus diesem Grunde zwischen der Psychologie und Physiologie eine eigene, vermittelnde Wissenschaft aufzubauen, die von den einen, z. B. Fechner, als Psychophysik, von den anderen, namentlich von Wundt, mit »physiologischer Psychologie« bezeichnet wird. »Die Physiologie«, sagt letzterer, »giebt über jene Lebenserscheinungen Aufschlufs, welche sich durch unsere äufseren Sinne wahrnehmen lassen.« In der Psychologie »schaut

[1] Damit sind wir weit entfernt von der Methode eines Christian Wolff und anderer, welche die Psychologie in eine empirische und rationale einteilen und erstere in Erfahrungs-, letztere in Vernunfterkenntnissen bestehen lassen.

[2] Vgl. Sanseverino, »Philos. christiana«: Dynamilogia vol. I. p. 316 sequ. Neapoli 1862.

der Mensch sich selbst gleichsam von innen an und sucht sich den Zusammenhang derjenigen Vorgänge zu erklären, welche ihm diese innere Beobachtung darbietet. So verschieden aber auch im ganzen der Inhalt unseres äufseren und inneren Lebens sich zu gestalten scheint, so giebt es doch zwischen beiden zahlreiche Berührungspunkte; denn die innere Erfahrung wird fortwährend durch äufsere Einwirkungen beeinflufst, und unsere inneren Zustände greifen in den Ablauf des äufseren Geschehens vielfach bestimmend ein. So eröffnet sich ein Kreis von Lebensvorgängen, welcher der äufseren und inneren Beobachtung gleichzeitig zugänglich ist, ein Grenzgebiet, welches man, so lange überhaupt Physiologie und Psychologie von einander getrennt sind, zweckmäfsig einer besonderen Wissenschaft, die zwischen ihnen steht, zuweisen wird.«[1] Durch diese besondere Wissenschaft will man dem Streite zwischen Physiologie und Psychologie ein Ende machen. Allein wir glauben, dafs diese vermittelnde Wissenschaft erst recht den Streit hervorrufen wird, denn er wird nunmehr zwischen der Psychologie und Psychophysik einerseits und zwischen letzterer und der Physiologie anderseits entbrennen. Oder soll es dem Psychologen nicht erlaubt sein, die sinnliche Erkenntnis bis zu ihrem Ursprung im physischen Reiz zu verfolgen, den die Psychophysik ausschliefslich für sich in Anspruch nimmt? Und wiederum, soll es dem Physiologen verwehrt sein, die Reflexbewegungen aus ihrer Quelle abzuleiten, welche im Psychischen liegt? Und doch wird der Psychophysiker solches einen Eingriff in sein Gebiet nennen! Demnach dürfen wir, abgesehen von vielen anderen Gründen gerade um des lieben Friedens willen diese neue Grenzwissenschaft nicht dulden.

Hat es die Psychologie zumeist mit dem Inneren des Menschen zu thun, so kann in ihr nicht die äufsere Erfahrung die Hauptquelle der Erkenntnis bilden, sondern die innere oder das Selbstbewufstsein, d. h. die Reflexion auf unser eigenes Leben und Thun. Aber gerade dadurch wird die Psychologie schwieriger und auch gefährlicher; denn reflektieren, innerlich sich sammeln ist schwer, sehr schwer; die Sinne, sowohl äufsere als innere, suchen beständig das Auge der Seele von sich selber abzulenken und dem

[1] Physiologische Psychologie. Bd. I. S. 1. Leipzig 1880.

Strome der sich unaufhörlich treibenden und veränderlichen Sinnendinge zuzulenken. Dazu kommt, dafs wir im Selbstbewufstsein nur unser eigenes Seelenleben erfahren und nicht das der anderen, und darum dürfen wir die Resultate der Selbstbeobachtung nicht sofort verallgemeinern. Sind auch die psychologischen Gesetze für alle Menschen dieselben, so trägt doch jeder Akt eine individuelle Färbung. Dies gilt ganz besonders von unserem Gefühls- und Affektleben, das kaleidoskopartig in uns wechselt. Kaum tauchen diese Gebilde auf, so sind sie schon wieder verschwunden; bald klingen sie leise an, bald stürmen sie wild daher. Aber gerade dann, wenn sie sehr mächtig in uns hausen, sind sie uns am wenigsten zugänglich, weil wir selbst in ihnen aufgehen und die ruhige Reflexion nicht möglich ist. Wir können uns ihrer nur erinnern und sie gleichsam aus der Ferne betrachten. Aber vielleicht erscheinen sie uns dann anders. Überdies erwacht das Selbstbewufstsein erst dann, wenn die anderen Vermögen schon entwickelt sind und sich bethätigt haben, weshalb es uns über diese Entwickelung nichts zu sagen weifs. Mag das Gedächtnis bis in unser frühestes Alter hinabreichen, die ersten Anfänge unseres Seelenlebens kann es uns nie und nimmer vorführen. Und gerade sie wären von der höchsten Bedeutung, um die Gesetze des psychischen Lebens ergründen zu können. Und so oft wir versuchen, einen bestimmten Akt zu analysieren, so läfst sich die Thätigkeit der anderen Seelenkräfte schwer beseitigen; sie alle, Wille, Phantasie, sinnliches Begehren, wollen sich gleichzeitig und jede in ihrer Art bethätigen, wodurch die Analyse sehr erschwert wird. Es ist auch nicht zu leugnen, dafs gerade die Selbstbeobachtung eines psychologischen Phänomens dasselbe in seiner Existenz beeinträchtigt. »Je mehr wir uns bemühen«, sagt Waitz, »recht scharf den Lauf unserer Gedanken zu beobachten, desto weniger natürlich und ungestört fliefsen sie ab. Die Handlung, deren einzelne Teile wir gesondert und recht fest ins Auge zu fassen bestrebt sind, kommt uns unter der Hand unwillkürlich zum Stillstand. Je tiefer wir in uns hineinsehen, desto rascher verschwindet das Sichtbare, und bald finden wir uns auf gänzliche Gedankenlosigkeit reduziert.«[1]

---

[1] »Psychologie« S. 16. Desgl. Volkelt, »Psychologische Streitfragen«. Ztschrft. v. Fichte Bd. 90 S. 1 ff.

So sehr wir das alles zugeben, so folgt daraus doch nicht, wie Comte, Maudsley, Lange und in gewissem Sinne auch Brentano wollen, dafs die Selbstbeobachtung eine unbrauchbare Quelle für die Erforschung unseres Seelenlebens bilde, oder dafs die Psychologie nicht den Rang einer selbständigen Wissenschaft besitzen könne, wie Kant meinte. Trotz all dieser Schwierigkeiten bleibt unumstöfslich bestehen, dafs die Vorgänge unseres Seelenlebens unmittelbar und direkt erfahren werden, was bei keinem anderen Gebiete der Erkenntnis der Fall ist. Die Naturwissenschaft pocht mit Recht darauf, dafs sie ihr Objekt erfährt und deshalb darüber unzweifelhaft gewifs ist. Allein der äufseren Erfahrung geht das Objekt mittelst eines Mediums zu, und darum ist Täuschung möglich; die Erfahrung im Selbstbewufstsein ist unmittelbar und ohne Medium und darum untrüglich; Erkennnisobjekt und erkennendes Subjekt fallen zusammen. Sagt das Selbstbewufstsein uns auch nichts über die Natur unseres Seelenlebens, über das Wesen der Seele und ihre Eigenschaften u. s. w., so bezeugt es um so unerschütterlicher das Vorhandensein der Seelenakte. Darüber zweifelt kein Vernünftiger. Das genügt vollständig, um von den erkannten Erscheinungen zu weiterer Erkenntnis vorwärts zu schreiten. Diese weitere Erkenntnis führt sehr leicht auch zur Erkenntnis der Seele selber; einmal, weil, wie die Thätigkeit, so auch die Substanz der Seele in uns ist, und dann, weil wir den Nexus zwischen der Seele und ihrem Thun erfahren.[1] Der englische Lehrer hält deshalb die Psychologie nicht blofs wegen ihres vorzüglichen Gegenstandes, sondern auch ganz besonders wegen ihrer sicheren Erkenntnis für eine Wissenschaft ersten Ranges.[2]

Bezüglich der Bedeutung, wie des Nutzens der Psychologie brauchen wir kein Wort zu verlieren; sie liegen auf der Hand. Die Bedeutung manifestiert sich schon dadurch, dafs wir

[1] *Nexus inter animam actionesque ejus intercedens a conscientia sentitur, quod de iis, quae foris sunt, dici non potest.* Liberatore, Instit. philos. vol. II. p. 193.

[2] *Haec scientia sc. de anima utrumque habet: quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scil. habeat animam, et quod anima vivificet; et quia est nobilior: anima enim est nobilior inter inferiores creaturas.* S. Th. in I. de An. lect. 1.

es in ihr mit dem zu thun haben, was uns am meisten eigen ist, mit unserem Innern, mit unserem eigenen Ich und eigenen Selbst. Die naturwissenschaftlichen Probleme der Farbe, der Tonwelle, der Bewegung der Himmelskörper, des Blutumlaufes und der Ernährung sind sicher von grofser Tragweite, aber um wieviel erhabener sind nicht die psychologischen Untersuchungen über die Empfindung, unser Denken und Wollen, unsere Sprache, die Unsterblichkeit der Seele? Wie sehr steigt nicht schon dadurch allein unsere Disziplin an Würde? Da der Mensch an der Grenzscheide zweier Welten steht, so wirft die Erkenntnis des Menschen Licht auf die unter und auf die über ihm stehenden Wesen, wie auch der Mensch, welcher durch die Wissenschaften vervollkommnet werden soll, nur insoweit von denselben den rechten Gebrauch machen wird, als er sich selber erkennt. Denken wir nur an seine Hauptaufgabe, an seine moralische und religiöse Ausbildung. Er wird sie um so mehr betreiben, als er sein letztes Ziel, seine Beziehungen zu Gott und den Geschöpfen, seine Pflichten u. s. w. erfafst. Das alles aber wird er um so mehr erfassen, je tiefer er sich selber erkennt. Wie sehr der Pädagoge, der Seelenführer, der Redner eine umfassende und eingehende Erkenntnis des Menschen besitzen mufs, ist von selber einleuchtend. *Unde mens etiam mentem novit, si se non novit?* frägt der hl. Augustin.

In praktischer Beziehung giebt es überhaupt kein Gebiet, auf das sie nicht mafsgebenden Einflufs zu üben berufen ist. Wir unterschreiben vollkommen die Worte Brentanos: »Nur ganz flüchtig weise ich darauf hin, wie in der Psychologie die Wurzeln der Ästhetik liegen, die unfehlbar bei vollerer Entwickelung das Auge des Künstlers klären und seinen Fortschritt sichern wird. Auch das sei nur mit einem Worte berührt, dafs die wichtige Kunst der Logik, von der ein Fortschritt tausend Fortschritte in der Wissenschaft zur Folge hat, in ganz ähnlicher Weise aus der Psychologie ihre Nahrung zieht. Aber die Psychologie hat auch die Aufgabe, die wissenschaftliche Grundlage einer Erziehungslehre, des Einzelnen wie der Gesellschaft, zu werden. Mit Ästhetik und Logik erwachsen auch Ethik und Politik auf ihrem Felde. Und so erscheint sie als Grundbedingung des Fortschrittes der Menschheit gerade in dem, was vor allem ihre Würde ausmacht. Ohne Anwendung der Psychologie wird die Fürsorge des Vaters

sowohl als die des staatlichen Lenkers ein unbeholfenes Tasten bleiben.«[1]

Aus dem, was wir über die analytisch-synthetische Methode gesagt haben, ergiebt sich auch die Einteilung der philosophischen Menschenlehre. Sie zerfällt in zwei Teile: der erste handelt von dem Leben und den Thätigkeiten der Seele, sowie von den verschiedenen Seelenvermögen und deren gegenseitigem Verhältnis; der zweite von ihrem Wesen und ihrer Natur, ihrem Verhältnis zum Leib, ihrem Ursprung, ihrer Individualität, ihrem Sitz u. s. w.

Was das Leben der Seele anlangt, von dem dieser Band ausschliefslich handelt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die Lebensthätigkeit im Menschen eine dreifache ist: eine vegetative, sensitive und intellektuelle. Das vegetative Leben können wir aus mehreren Gründen unberücksichtigt lassen. Einmal, weil wir bereits in der Kosmologie dasselbe behandelt haben, dann auch deswegen, weil wir darüber kein Selbstbewufstsein besitzen; die Lebensfunktionen können wir nicht reflex erfassen. Zudem stehen die vegetativen Lebensäufserungen in keiner unmittelbaren Beziehung zum höheren, d. h. geistigen Leben des Menschen, dessen Erforschung doch das nächste Ziel der Psychologie bildet. Dagegen müssen wir gerade aus diesem letzten Grunde das sensitive Leben nochmals in Betracht ziehen, obwohl wir bereits beim tierischen Leben davon gehandelt haben, weil die sensitiven Kräfte im Menschen zu seiner geistigen Thätigkeit in innigster Beziehung stehen, wie auch ihre Thätigkeit in unser Bewufstsein fällt. Demnach zerfällt der erste Teil der Psychologie in zwei Abschnitte; der erste untersucht das sensitive Leben der Seele, der zweite das intellektuelle oder geistige Leben.

[1] Das c. W. S. 26.



ERSTER ABSCHNITT.

Das sensitive Leben.

Ehe wir an die Untersuchung der Natur und Thätigkeit der einzelnen sinnlichen und geistigen Vermögen gehen, haben wir im Anschlufs an das, was wir bereits in der Naturphilosophie über Vermögen, Kraft, Bewegungskraft und Naturgesetz erörterten[1], zwei Fragen zu erledigen, nämlich ob die Seele in der That durch Kräfte thätig ist, die von ihr verschieden sind, und dann, worin der Grund der Verschiedenheit oder der Spezifikation dieser Vermögen liegt.

1. Die Seelenvermögen.

Wie schon in der Naturphilosophie dargethan wurde, definiert man Vermögen als *»principium proximum operationis«*.[2] Die Potenzen werden *principia proxima* genannt gegenüber der Natur, welche das *principium remotum* des Handelns ist. Weil die Substanzen nicht unmittelbar thätig sind, sondern mittelbar durch ihre Kräfte, so kommen die Akte zunächst aus den Potenzen und erst in entfernter Weise aus der Natur und Wesenheit.

Die alte und mittelalterliche Philosophie haben nie daran gezweifelt[3], dafs die menschliche Natur, wie überhaupt alle geschaffenen Substanzen, solche Potenzen besitzt; die mittelalterlichen Philosophen waren nur darüber nicht ganz einig, ob die Vermögen von ihrer Substanz real verschieden sind oder blofs formal. Während

---

[1] S. 172 ff. und S. 400 ff.

[2] *Potentia animae nil aliud est, quam proximum principium operationis animae.* S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4.

[3] In alter Zeit waren es Zeno und Plotin, welche der Seele die Vermögen absprachen; im Mittelalter leugnete sie W. Occam.

die meisten einen realen Unterschied behaupteten, haben Scotus, Bonaventura und überhaupt die Franziskanerschule nur einen formalen Unterschied gelten lassen.[1]

Dagegen nimmt die neuere Philosophie mit verschwindenden Ausnahmen[2] keine Vermögen der Seele an, und wenn sie gleichwohl von solchen spricht, so betrachtet sie dieselben nicht anders als die unmittelbaren Äufserungen und Wirksamkeiten der Seelensubstanz selber. Vor allem sind es die Pantheisten, welche die Seelenvermögen leugnen. Dem Spinoza sind dieselben etwas rein Fingiertes, Verallgemeinerungen des logischen Denkens. Nicht anders reden Schelling, Hegel, Schleiermacher mit all ihren Richtungen. Auch die Leibniz-Wolffsche Schule kennt keine Seelenkräfte. Den heftigsten Krieg gegen dieselben haben jedoch Herbart und seine zahlreichen Anhänger eröffnet und es in der That dahin gebracht, dafs man die Seelenpotenzen als etwas Mythologisches und Gespensterartiges betrachtet.[3] Wenn man um die Gründe der Verwerfung frägt, dann tönt das schon alte Wort der Nominalisten entgegen: man mufs die Realitäten nicht multiplizieren, aufser man ist dazu gezwungen. Nichts zwingt uns, in der Seele eine Unzahl von Vermögen zu statuieren. Zudem, was soll ein solches Vermögen erklären? Ist es ein blofses Vermögen, dann bewirkt es nichts; ist es ein wirkliches Geschehen, dann fällt es mit der thätigen Seele zusammen; ein Mittleres zwischen der Seele und ihrem Thun giebt es nicht. Wie sollte man überhaupt mit solchen »personifizierten Seelenvermögen« das Wechselwirken der verschiedenen Seelenthätigkeiten zu erklären vermögen, da dieselben einander unabhängig und in sich abgeschlossen gegenüber stehen?

[1] Dieser formale Unterschied ist aber kein logischer, sondern ebenfalls ein realer. Nach Scotus besteht die *distinctio formalis* zwischen solchen Dingen, die unabhängig vom Denken an derselben Sache sich finden, aber nicht von ihr sich trennen lassen, wiewohl sie nur durch verschiedene Begriffe erfafst werden können. So ist z. B. im Menschen die Sinnlichkeit von der Geistigkeit formal verschieden.

[2] Hierher gehört Frohschammer, der in seinen verschiedenen Schriften und besonders in seinem Werke »Die Phantasie« für die Seelenvermögen eintritt; vgl. letzteres S. 386 ff.

[3] Vgl. »Joh. Fried. Herbarts Lehrbuch zur Psychologie« v. Hartenstein. 3. Aufl. 1887. S. 8. 12 u. a. O.

Trotz der vielen heutigen Gegner müssen wir gleichwohl der gemeinsamen alten Lehre treu bleiben und behaupten, dafs die Seele Vermögen oder Kräfte besitzt, und dafs dieselben von der Seelensubstanz real verschieden sind. Die Potenzen sind Qualitäten, d. h. accidentelle Formen, wodurch die Substanz ein sekundäres Sein (Thätigsein), eine sekundäre Bestimmung erhält. Notwendig mufs dieses zweite Sein von dem ersten, d. h. Substanzsein, sich unterscheiden, und zwar real unterscheiden. Wenn wir sagen, dafs wir der alten Lehre treu bleiben müssen, so bestimmt uns hierzu nicht blofs die Auktorität des Aristoteles, des hl. Augustin, Anselm, Thomas, Bonaventura und der übrigen Koryphäen der alten Schule, sondern es bewegen uns noch mehr die Gründe, womit sie ihre Lehre zur Evidenz erheben, wie sich im Folgenden zeigen wird.

1. Zwischen Sein und Thätigsein ist bei allen Kreaturen ein realer Unterschied vorhanden, nur in Gott fallen beide zusammen, weil er das einfachste Sein und höchst vollkommene Wesen ist, zu dem das Thätigsein nicht als Accidenz hinzukommen kann. Nun aber lehrt die Metaphysik, dafs das Sein die Verwirklichung der Wesenheit (*esse est actualitas substantiae vel essentiae*) und das Thätigsein die Verwirklichung der Potenz oder des Vermögens ist, folglich mufs auch die Substanz und die Potenz real von einander verschieden sein.[1]

2. Das Selbstbewufstsein bezeugt uns, dafs eine Unterordnung der einen Vermögen unter die anderen besteht, und dafs oft ein Widerstreit der Vermögen gegen einander stattfindet. So wird z. B. unser Verstand, unsere Phantasie vom Willen angetrieben, zurückgehalten, von diesem auf jenen Gegenstand hingerichtet. Desgleichen kann sich erfahrungsgemäfs ein Vermögen ohne das andere bethätigen, und kann ein Vermögen vervollkommnet werden, während ein anderes geschwächt wird und zurückgeht. Dies

---

[1] *Impossibile est, quod actio angeli vel cujuscunque alterius creaturae sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.* S. Th. s. th. I. qu. 54 a. 1. Vgl. ib. a. 2 und I. qu. 79 a. 1.

sind unzweideutige Zeichen dafür, dafs die Vermögen sowohl unter sich als von der Seele real verschieden sind.[1]

3. Die Potenz oder Anlage mufs demselben obersten Genus, sei es der Substanz oder dem Accidenz, angehören, welchem der Akt angehört, auf den sie hingeordnet ist. Wenn darum der Akt *in genere accidentis* ist, kann die Potenz nicht *in genere substantiae* sein. Nun ist aber die Thätigkeit der Seele und jeder Kreatur ein Accidenz, das zur Substanz hinzukommt; folglich mufs auch das Vermögen, das auf diese Thätigkeit wie auf seinen Akt hingeordnet ist, ein Accidenz sein, und es besteht demnach zwischen der Seele und ihren Vermögen ein realer Unterschied.[2]

4. Wäre zwischen der Seele und ihren Vermögen kein realer Unterschied, so müfste die beseelte Substanz immer ihre entsprechende Thätigkeit üben, d. h. immer jene Akte setzen, die aus den Seelenvermögen kommen. Die Erfahrung lehrt jedoch, dafs die beseelten Wesen nicht immer thun, was sie thun können, und nicht immer die Thätigkeiten setzen, wofür sie Vermögen haben; folglich mufs zwischen der Seele und ihren Vermögen ein realer Unterschied sein.[3]

5. Wir reden wohl allgemein von einem scharfen Verstande, einem treuen Gedächtnis, einer lebhaften Phantasie, nie aber sagen wir von jemandem, er habe eine scharfe oder treue oder lebhafte Seele. In diesem allgemeinen Sprachgebrauch spricht es sich als die allgemeine Anschauung der Menschen aus, dafs die Vermögen etwas von der Seele real Verschiedenes sind.

Die vorausgehenden Beweise begründen nicht blofs unsere Lehre, sondern widerlegen auch die Einwürfe der Gegner, so dafs wir darüber nicht viel mehr zu sagen brauchen. Wenn sie uns insgesamt zurufen, dafs man ohne zwingenden Grund die Realitäten nicht vermehren müsse, so pflichten wir ihnen vollständig

---

[1] *Idem apparet ex ordine potentiarum animae et habitudine earum ad invicem; invenitur enim, quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem et intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa animae essentia, quia idem secundum idem non movet seipsum.* S. Th. qu. disp. de spirit. creat. a. 11.

[2] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 77 a. 1.

[3] S. Th. ibid. Kurz und bündig sagt der hl. Bonaventura: *Si idem esset principium essendi et operandi, cum res semper habeat esse, semper haberet operari.* In I. S. dist. III. p. 2 a. 1 qu. 3.

bei; sie dürften jedoch selber einsehen, daſs die aufgeführten Gründe in der That derart sind, daſs sie uns zur Annahme von solchen sekundären Formen oder Qualitäten in der Seele nötigen, die mit dem Wesen der Seele nicht identisch sind.

Wenn Herbart glaubt, daſs durch die Annahme von Seelenkräften die Wechselwirkung der verschiedenen Seelenthätigkeiten nicht mehr zu erklären wäre, weil diese Kräfte abgeschlossen und selbständig in ihrem Thun sich gegenüberstehen würden, so dürfte das noch immer keinen Grund abgeben, die Kräfte selber zu verwerfen, wenn anders Gründe für ihre Existenz sprechen. Herbart irrt jedoch, wenn er die Vermögen als vollständig selbständige und von einander abgeschlossene Realitäten betrachtet; dieselben haben vielmehr ihre Einheit in der einfachen Seelensubstanz, aus der sie quellen, und die in ihnen gleichsam in Erscheinung tritt; in dieser Einheit gründet es auch, wenn sie sich gegenseitig anzuregen und zu beeinfluſsen vermögen, wie sich später zeigen wird. Wenn Herbart immerfort die Vorstellung von einer Kraft als einer bloſsen Möglichkeit für widersinnig erklärt und die Unzertrennlichkeit von Vorstellung und Vorstellungsvermögen ins Feld führt, so hält es nicht schwer, seiner Theorie den Widersinn an die Ferse zu hängen. Nach Herbart giebt es keine Sinnlichkeit im Menschen vor dem sinnlichen Empfinden, desgleichen keinen Verstand vor dem Denken und desgleichen kein Begehren und keinen Willen vor den diesbezüglichen Akten, wie auch das Gedächtnis erst dann entsteht, wenn sich in der Seele die Vorstellungen ansammeln. Wir sehen davon ab, daſs bei solcher Lehre alle Menschen in geistiger Beziehung ganz gleich sind; alle haben dieselbe einfache Seelen-Reale; es kann kein Mensch mehr talentiert sein als der andere, weil das Anlagen und Fähigkeiten voraussetzen würde. Wir sehen auch davon ab, daſs bei solcher Fassung des Seelenbegriffs jeder Mensch geistig so viel leisten kann, als der andere, wenn anders die Dinge auf ihn in gleicher Weise wirken; jeder ist zu allem fähig und kann nach Herbart-scher Pädagogik in allem unterrichtet und zu allem erzogen werden. Auch davon wollen wir nicht reden, wozu denn die Natur die verschiedenen Organe wie Augen, Ohren, Nerven, Gehirn u. s. w. baut, wenn dieselben nicht für das Sehen und Hören und Vorstellen dienen sollen, wenn sie nicht mit einem Worte für spätere

Funktionen veranlagt und befähigt sind. Wir stellen nur die eine Frage: wenn die Seele selber keine Befähigung zum Vorstellen und Begehren hat, woher kommt dann das Denken und Wollen? Aus der Seele sicher nicht, denn sie hat für das Spätere, für den Gedanken, gar nichts in sich; sie braucht auch nach Herbart nichts für das Denken zu besitzen, denn der Verstand kommt erst mit dem Denken! Aber woher dann der Gedanke? Herbart sagt: von dem Objekt und der Seele! Dies ist aber nicht möglich, da die Seele vor dem Denken keinen Verstand, keine Befähigung zum Denken hat; sie kann dem zu denkenden Objekt gar nichts entgegenbringen, und so mufs man sagen: nach Herbart giebt es einen Gedanken ohne Denkenden. Sind solche Gedanken nicht noch mehr mythologisch und gespensterhaft, als die Seelenkräfte?!

Aus den vorausgehenden Beweisen ergiebt sich auch, dafs der Mensch viele Vermögen besitzt. Da er nämlich spezifisch verschiedene Thätigkeiten übt, so folgt notwendig, dafs auch die Prinzipien verschieden sind, aus denen diese verschiedenen Thätigkeiten hervorgehen, denn das Vermögen und die daraus hervorgehende Thätigkeit verhalten sich korrelativ, wie der hl. Thomas lehrt: *secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum.*[1] Dies entspricht auch ganz und gar der Stellung, welche der Mensch als auf der letzten Stufe der geistigen Wesen stehend einnimmt. Als einem geistigen Wesen kommt es ihm zu, nicht blofs Einzelgüter, sondern das Gut einfach und schlechthin, die Glückseligkeit, zu erlangen. Insofern er aber unter den geistigen Wesen die niederste Stufe einnimmt, entspricht es ihm, die Glückseligkeit durch viele und verschiedenartige Vermögen und Thätigkeiten zu erreichen. *Quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt, quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his,*

[1] *Hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae et non possunt reduci ad unum principium immediatum . . . . Et ita cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum.* S. Th. quaest. disp. de an. a. 12.

quae absque motu perfectam possident bonitatem.[1] Dasselbe ergiebt sich aus der Stellung des Menschen an der Grenze der körperlichen und der geistigen Kreatur. Weil im Menschen die Geister- und Körperwelt zusammengrenzen, so müssen in ihm als dem Bindegliede beider Welten auch die Vermögen der körperlichen und der geistigen Kreatur vereinigt sein, auf dafs er Höheres und Niedrigeres, Körperliches und Geistiges, Irdisches und Himmlisches in seiner Thätigkeit zu umspannen vermag.

2. Spezifikation der Vermögen.

Die Frage um den Grund der Spezifikation unserer Vermögen heifst mit anderen Worten: was bewirkt, dafs wir gerade so viel Vermögen, nicht mehr und nicht weniger, unterscheiden und gerade solche und nicht anders beschaffene? Nach der alten Schule ist der Grund für die Distinktion und Verschiedenheit der Vermögen ein doppelter: er liegt einmal im thätigen Subjekt und dann im Objekt.

Im thätigen Subjekt liegt er, insofern der Mensch von Natur aus so disponiert und angelegt ist, dafs er gerade durch diese Potenzen und in dieser Weise thätig ist. Ein jedes Vermögen ist von Natur aus eingerichtet, gerade in dieser spezifischen Weise thätig zu sein. *Omnis potentia animae specificatur intrinsece ex coaptatione, quam habet ad operandum circa suum objectum, et per hanc etiam distinguitur ab aliis.*[2] Handelt es sich um ein solches Vermögen, das zu seiner Bethätigung eines Organs bedarf, wie es bei den sinnlichen Potenzen der Fall ist, so nimmt auch das Organ an der Distinktion der Vermögen teil. Die sinnliche Thätigkeit ist gerade eine solche, weil das Organ ein solches ist; der Influx und die Veränderung des Organs ist es ja, wodurch die sensitive Kraft bestimmt wird. Aus diesem Grunde sind die Organe so sorgfältig und wundervoll von der Natur gebaut und bis ins kleinste gegliedert. Allerdings läfst sich dieser Einflufs des Organs und die in demselben vor sich gehende Modifikation trotz der Fortschritte der Physiologie nur sehr schwer bestimmen. So viel steht fest: die Organe sind eingerichtet mit

[1] S. Th. s. th. I. qu. 77 a. 2.
[2] Suar. de Anima l. II. c. 2 n. 8.

Rücksicht auf die bestimmte Thätigkeit, die durch sie geübt werden soll. Hier gilt des Dichters Wort:

> Wär' das Aug' nicht sonnenhaft,
> Wie könnte es das Licht erblicken!

Da aber die Seelenkräfte und ihre Organe dazu bestimmt sind, die Dinge zu erkennen, so ist das Objekt ein weiterer, und zwar der Hauptgrund für die Verschiedenheit der Vermögen. Das Vermögen ist zwar an sich absolut, wie auch jedes andere Instrument, z. B. das Beil, an sich nichts Relatives ist, aber alles, was das Vermögen besitzt und vermag, das hat es mit Rücksicht auf das Objekt, an welchem es sich bethätigen soll. Es ist gerade dieses Vermögen und kein anderes, weil durch dasselbe gerade dieses Objekt und kein anderes erkannt werden soll. *Quidquid in eis intrinsece reperitur absolutum est, sicut quidquid est in instrumento artis, verbi gratia calamo, est absolutum; attamen quia totum id in se recipit potentia ut sit coaptata operationi circa tale objectum, ideo ab objecto dicitur specificari, ejusque essentia consistere in ordine ad illud.*[1]

Unter Objekt ist jedoch nicht das materielle Objekt zu verstehen, sondern das formelle, d. h. der Gegenstand nach jenem speziellen Gesichtspunkt und Motiv, wodurch er diesem Vermögen angehört. Die Sehbarkeit z. B. bildet den formellen Grund, wodurch die verschieden gefärbten Objekte unter den Gesichtssinn fallen. Daraus folgt einerseits, daſs die verschiedensten und entgegengesetztesten Objekte von demselben Vermögen erfaſst werden, wenn der formelle Gesichtspunkt bei allen derselbe ist; anderseits, daſs dasselbe Objekt verschiedenen Vermögen angehören kann, wenn es formell verschiedener Auffassungsweise fähig ist. So wird der Körper vom Sinn und vom Verstand erkannt.[2]

Es ist wunderbar und erregt unser volles Erstaunen, wenn wir beachten, daſs die Kräfte des Menschen und die Art ihrer Bethätigung notwendig aus seiner Natur hervorgehen und nicht anders sein können und dann doch gerade so sind, wie es die Objekte und deren verschiedener Influx auf uns erfordert. Das Auge kann nicht anders sein, die sinnliche Natur des Menschen

---

[1] Suar. ibid. Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 3.

[2] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 77 a. 3 ad 2 und ad 3.

bringt es notwendig hervor; das Auge darf aber auch nicht anders sein, wenn es die Objekte sehen soll, wie sie sind.

Von diesen Potenzen sind die einen aktive, die anderen passive. Der Grund dieser Einteilung liegt abermals im Objekt. Die aktive Potenz ist eine solche, deren Thätigkeit dem Objekt vorausgeht, d. h. die das Objekt hervorbringt. Die generative Thätigkeit z. B. ist eine aktive Potenz, weil sie ihr Objekt hervorbringt. Das Objekt ist bei der aktiven Potenz *terminus* und *finis* der Thätigkeit; das Objekt wird durch die Aktivität erstrebt, es soll hervorgebracht werden. Umgekehrt verhält sich das passive Vermögen dem Objekt gegenüber zuvor leidend; es mufs zuvor vom Objekt etwas empfangen und kann erst nach dieser Aufnahme vom Objekt aktiv werden. Und weil die passive Potenz durch eine Thätigkeit des Objekts zur eigenen Thätigkeit bestimmt werden mufs, so nennt der hl. Thomas (S. th. I. qu. 77 a. 3) mit Recht das Objekt das Prinzip, von dem die Thätigkeit ausgeht, und die Ursache, welche die Potenz zur Thätigkeit bewegt. Der Gesichtssinn z. B. mufs zuvor den Influx der Farbe des Objekts in sich aufnehmen und gelangt erst dann zu seinem Akte. *Non distinguitur potentia activa a passiva ex hoc, quod habet operationem; quia cum cujuslibet potentiae animae, tam activae quam passivae, sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae est activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens ad transmutantem, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est, quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu.*[1] Und weil auch die geistige Erkenntniskraft zuvor vom Objekt eine *species intelligibilis* aufnehmen mufs und nur durch eine solche *species* erkennt, darum mufs auch sie in dieser Beziehung zu den passiven Potenzen der Seele gezählt werden. Daher die Unterscheidung von *intellectus agens* und *possibilis*.

Zu den passiven Kräften zählt der englische Lehrer im Anschlufs an den hl. Augustin auch die *potentia obedientialis*.

[1] S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 16 a. 1 ad 13.

Er versteht darunter die Befähigung der Kreatur, durch Gottes Einwirkung solche Akte zu setzen, welche die natürlichen Kräfte übersteigen. Sie heifst ebenfalls »passive« Potenz, weil sich die Kreatur auf Grund dieses Vermögens in ähnlicher Weise Gott gegenüber verhält, wie sich die passiven Vermögen gegenüber den natürlichen Agentien verhalten.[1] Es läfst sich nicht leugnen, dafs die Annahme einer solchen Potenz in der Kreatur und somit auch in der Seele nahezu selbstverständlich ist. Steht es nämlich fest, dafs die Kreatur derart der Macht Gottes unterworfen ist, dafs er mit ihr machen kann, was er will, dann steht es ebenso fest, dafs Gott die Potenzen der Kreatur in solcher Weise steigern kann, dafs sie Wirkungen setzen, welche über ihre Natur hinausgehen. Eine solche Steigerung ihrer Wirksamkeit von seiten Gottes wäre aber nicht denkbar, wenn dieselbe der Natur ihrer Vermögen widerstreiten würde, folglich mufs in der Kreatur eine solche Befähigung und Geneigtheit für die übernatürlichen Einwirkungen Gottes anerkannt werden.[2] Diese Befähigung ist zweifellos von den anderen passiven Potenzen wesentlich verschieden, denn letztere beziehen sich auf ihre natürliche Thätigkeit, während die *potentia obedientialis* ein Nichtwiderstreben für übernatürliche Einwirkung in sich schliefst, nicht als ob sie selber etwas Übernatürliches wäre, sondern sie besteht nur in einer *aptitudo* und Willfährigkeit für übernatürliche Agentien.

Der Vollständigkeit halber bemerken wir noch, dafs die Scholastiker, wie schon Aristoteles, allen Potenzen und Vermögen ein gewisses Streben (*conatus*) nach der ihnen entsprechenden Thätigkeit beilegen. Sie nennen dieses Streben auch *appetitus naturalis,* wollen jedoch mit *appetitus* nicht ein spezielles Strebevermögen bezeichnen, sondern gebrauchen *appetitus* nur insofern, als ein jedes Vermögen von Gott so eingerichtet ist, dafs es nach dem ihm zukommenden Objekt und der ihm entsprechenden

[1] Vgl. S. Th. s. th. III. qu. 11 a. 1 und quaest. disp. de potent. qu. 1 a. 3 ad. 1.

[2] *Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum . . . Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit.* S. Th. de pot. qu. 6 a. 1 ad 18.

Thätigkeit verlangt. Sie fügen deshalb »*naturalis*« hinzu, um dieses natürliche Begehren von dem *appetitus elicitus* zu unterscheiden, welcher auf Grund der erkennenden Thätigkeit erfolgt und ein eigenes Vermögen bildet. *Appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens.*[1]

Der englische Lehrer beweist das Vorhandensein dieses Triebes in allen Kräften der Naturwesen durch folgenden Gedankengang. Alle Wesen sind von Gott so eingerichtet, dafs sie den Zweck, für den sie bestimmt sind, leicht erreichen. Eine solche Erreichung des Zweckes ist aber nicht möglich, wenn nicht in dem Vermögen, durch deren Thätigkeit der Zweck erreicht wird, ein Trieb und eine Neigung zum Thätigsein wohnt, folglich besitzt jede Kraft eine Tendenz zu den entsprechenden Akten.[2] Dafs den Seelenkräften dieser Trieb noch mehr zukommen mufs, als den toten Naturkräften, ist klar; deshalb finden wir ihn auch im Verstand und im Willen; wir reden von einem Wissenstrieb. Aus diesem Grunde bezeichnen wir den Zustand der Gewifsheit als einen Zustand der Ruhe, Befriedigung und Sättigung des Geistes, während wir dem Zustande des Zweifels und der Meinung die Unruhe und die Furcht vor der Wahrheit des Gegenteils beilegen. Dieser natürliche Trieb ist aber nicht so zu verstehen, als ob dadurch das Vermögen zu ganz bestimmten, singulären Akten getrieben würde; es wird nur im allgemeinen zu dem hingetrieben, was zu seinem formalen Objekt gehört.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dafs der Akt einer Potenz um so vollkommener ist, je stärker der *appetitus naturalis* zur Geltung kommt. Tritt er in aufserordentlicher Stärke auf, dann zieht er die Kraft der anderen Potenzen mehr oder minder an sich, und letztere können sich nicht mehr oder nur schwach bethätigen. Wer sehr intensiv die Sehkraft anstrengt, der nimmt nicht wahr, was in seiner Gegenwart gesprochen wird.

Nach diesen Erörterungen über die Vermögen im allgemeinen beginnen wir unsere Erforschung der sensitiven Lebensfunktionen, und zwar zunächst mit der Erforschung der sinnlichen Wahrnehmung. Unter sensitiver Erkenntnis verstehen wir jene Seelen-

---

[1] S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 1 ad 3. Vgl. ib. qu. 80 a. 1 ad. 3.

[2] S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 22 a. 1 und a. 3 ad 5.

thätigkeit, wodurch die mit dem Leibe vereinigte Seele die sinnlichen Dinge erfafst. Die Sinneswahrnehmung kann jedoch eine äufsere oder innere sein, je nachdem die sinnlichen Objekte äufserlich oder innerlich, d. h. in dem Wahrnehmenden selber vorhanden sind. Die Seele kann aber diese innere und äufsere Sinnesthätigkeit, wie bereits bemerkt, ohne den Leib nicht üben; sie bedarf hiezu gewisser Körperteile, die ihr wie Instrumente dienen und zu den Sinnesfunktionen künstlich eingerichtet sind. Man heifst sie deshalb Sinnesorgane oder Sensorien. Die Organe der inneren Sinne haben ihren Sitz im Innern, die der äufseren Sinne auf der Oberfläche des Körpers.

Um das sinnliche Leben des Menschen vollständig kennen zu lernen, werden wir zunächst die äufseren und dann die inneren Sinne untersuchen. Und weil mit jeder Erkenntnis ein Begehren verknüpft ist, so mufs sich unsere Untersuchung auch auf das sinnliche Begehren und das damit verbundene Gemütsleben ausdehnen. Im Anschlufs daran wird sich auch das Bewegungsleben (*vis motrix*) im Menschen leicht zum Verständnis bringen lassen.

ERSTES KAPITEL.

Die äufseren Sinne.

Die äufseren Sinne sind bekanntlich fünf: das Gesicht, Gehör, der Geruch, Geschmack und das Gefühl oder der Tastsinn. Ihre Organe sind die Augen, Ohren, die Nase, Zunge und Hand. Letztere ist jedoch nur Organ für das Gefühl im aktiven Sinne; im passiven Sinne ist die gesamte Oberfläche des Leibes fühlend.

Um die äufsere Sinnesthätigkeit nach ihrer Natur und Beschaffenheit vollkommen zu verstehen, müssen wir unserer Methode gemäfs zunächst das kennen lernen, was die alltägliche Erfahrung und die hierher gehörigen Naturwissenschaften über die äufseren Sinne, ihre Einrichtung, ihre physiologischen Funktionen u. s. w. lehren. Demnach geben wir zunächst eine Beschreibung derselben und reihen daran die weiteren Fragen über den Charakter der Sensation, ihre Objektivität u. s. w.

1. Beschreibung der einzelnen Sinne und ihrer Thätigkeit.

a) Tastsinn.

Obwohl der Tastsinn mit Rücksicht auf seine Thätigkeit der niederste der Sinne ist, da er die unmittelbare Verbindung mit seinem Objekt erfordert und oft dieselben konkreten sinnlichen Qualitäten in sich aufnimmt, die an den Dingen sind: so ist er doch in anderer Beziehung das Fundament für alle übrigen Sinne und ihre Voraussetzung — *Tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum,* bemerkt der englische Lehrer.[1] Er konstituiert nämlich den ersten Grad der sinnlichen Erkenntnis. Alle anderen Sinne sind gewissermafsen nur eine Spezifikation und eine vollkommenere Art des Tastsinns.[2] Weil er die niederste Stufe sinnlicher Erkenntnis einnimmt, darum ist auch sein Organ weniger entwickelt und weniger künstlich gebaut. Er findet sich deshalb auch am ganzen Leibe und sogar in einigen inneren Teilen desselben; wie auch in den Organen der anderen Sinne.[3] Ganz besonders ausgebildet ist er an den Spitzen der Finger, und darum findet er sich am höchsten beim Menschen entwickelt. Der Mensch allein hat eine Hand. Mit der Hand fühlt er nicht blofs die ihn treffenden und berührenden Körper, sondern untersucht und ergreift und berührt sie selber. Weil das Tastorgan nicht so delikat konstruiert ist, so wird es auch viel schwerer zerstört, als die anderen Organe. Wenn das Augenlicht längst erloschen ist, fühlt das Auge noch die Wärme.

Weil der Tastsinn das Fundament aller anderen Sinne und gleichsam ihr Grund ist, darum nennen wir ein Wesen sensitiv, sobald es Gefühl hat, und leitet sich von diesem Fühlen oder Tasten auch das Wort »*sensus* — Sinn« her. Ebenso bemessen wir nach dem Grade der Ausbildung dieses Sinnes die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens.

---

[1] In II. de An. lect. 19.

[2] Diesen Gedanken legt auch Herbert Spencer seiner Entwickelungslehre der Sinne zu Grunde. Alle Sinne sind ihm Differenzierungen des Grundsinns oder Tastsinns; ihre Organe nur Differenzierungen des Tastorgans.

[3] *Manifestum est, quod organum tactus diffunditur per totum corpus et quodlibet instrumentum cujuscunque sensus est etiam instrumentum tactus; et illud ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus.* S. Th. in II. de An. lect. 19.

Da der Tastsinn von allen anderen Sinnen vorausgesetzt wird, so ist auch sein Objekt sehr allgemein. Objekt des Tastsinns ist, was immer das Organ zu berühren vermag. Der Körper berührt aber nur durch seine Quantität. Jeder Körper ist somit durch den Tastsinn wahrnehmbar. Die Quantität wirkt jedoch nicht als solche auf den Gefühlssinn, sondern nur dadurch, dafs letzterer bei seinem Fühlen und Tasten einen Widerstand erfährt; der ausgedehnte Körper verdrängt die tastende Hand von dem Ort, den er selber einnimmt; oder dadurch, dafs die andringende, drückende oder stofsende Quantität am Tastorgan Resistenz findet (Gefühl im passiven Sinne). Durch die Impenetrabilität macht sich demnach der Körper fühlbar; er widersteht. Darum müssen wir als das erste Objekt des Taktus die Resistenz bezeichnen. Ist diese Resistenz gröfser oder geringer, so wird das Objekt bald mit Härte, bald mit Weichheit bezeichnet; ist der Körper so wenig resistent, dafs er dem Tastorgan leicht ausweicht und sich den Formen desselben accommodiert, dann nennen wir ihn flüssig.

Aufser der Härte und Weichheit mit all ihren Nuancierungen nehmen wir durch den Tastsinn auch die Temperatur wahr, die Kälte und Wärme, und sprechen deshalb von Temperaturempfindungen. Aber wie können die Temperaturverhältnisse auf den Gefühlsinn wirken, da sie sich nicht durch ihre Quantität und Impenetrabilität dem Organ bemerkbar machen können? Schon die Alten haben sich diese Frage vorgelegt und mitunter geglaubt, dafs man angesichts der Temperaturempfindung die Resistenz nicht als das formale Objekt für den Tastsinn ansehen dürfe.[1] Aristoteles glaubte die Schwierigkeit dadurch zu heben, dafs er den Tastsinn sich in mehrere Spezies von Potenzen verzweigen läfst, welche in einem gemeinsamen Organ übereinkommen; viele folgten ihm hierin. Der hl. Thomas ist jedoch mit dieser Lösung nicht ganz zufrieden; er glaubt, dafs der Tastsinn ein einziger Sinn sei und ihm demnach ein einziges formales Objekt zukomme, wenn er auch dieses *genus commune* oder das, worin alle Objekte des Tastsinns übereinkommen, nicht sicher zu bestimmen vermöge.[2] Wir glauben, dafs die heutige Physiologie

[1] Vgl. hierüber das vortreffliche Werk von Seewis S. J., »Della conoscenza sensitiva«. Prato 1881 p. 345 sqq.

[2] *Philosophus videtur dicere in II. de An. sensus tactus est unus genere, sed*

den englischen Lehrer rechtfertigt und seine Ansicht, dafs die Impenetrabilität das *objectum proprium* für das Gefühl sei, zu begründen vermag. Jede Tastempfindung kommt nur dadurch zustande, dafs der gefühlte Körper das Organ verändert und dessen Teile in andere Lage bringt, weshalb schon Aristoteles lehrte, dafs das Organ das Tastsinns weich und biegsam sein müsse. Die Temperatur der auf unseren Leib einwirkenden Körper vermag nun ebenfalls die Teile unserer Haut in verschiedene Lage zu bringen, da nach der heutigen Physiologie die Kälte und Wärme die Haut in Vibration versetzen und dadurch den Tastsinn zum Empfindungsakt reizen. Mit Recht haben deshalb schon die Alten Wärme und Kälte aktive Qualitäten genannt gegenüber den anderen Tastobjekten, wie der Dichtigkeit, Festigkeit u. s. w., welche mehr in passiver Weise dem Gefühle sich geltend machen.[1] Somit steht fest, dafs auch die Temperaturempfindungen nur einen anderen Modus der Resistenz zum Ausdruck bringen, und dafs letztere das eigentliche Objekt des Tastens bildet.

Manche Vertreter der heutigen Physiologie glauben, dafs mit den aufgeführten Druck- und Temperaturempfindungen das Objekt des Gefühlsinns noch nicht erschöpft sei. Sie schreiben demselben auch die Bewegungsempfindungen, wozu die Ermüdungsempfindung gehört, sowie alle Gemeinempfindungen zu. Sie rechnen »zur Klasse der Gemeinempfindungen alle diejenigen Empfindungen, die einen ausschliefslich subjektiven Charakter bewahren und dadurch wesentliche Bestandteile des Gemeingefühls bilden, wie z. B. das Kitzeln, Schaudern, Jucken, Kribbeln u. s. w.« Zu diesen Gemeinempfindungen zählen sie auch alle jene, »welche für die Regulation gewisser Lebensvorgänge von unerläfslicher Bedeutung sind: so die Hunger- und Durstempfindung, die Empfindung des Luftmangels von den mäfsigen Graden normalen

dividitur in multos sensus secundum speciem, et propter hoc est diversarum contrarietatum, qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur, et ideo eorum distinctio non apparet . . . . Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates singulae conveniunt in uno genere proximo et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum. S. th. I. qu. 78 a. 3 ad 3.

[1] *Calidum et frigidum ut activa dicimus, quod enim congregandi vim habet, id velut activum quid est.* Arist. Meteor. l. IV. c. 1.

Atembedürfnisses an bis zur intensivsten Atemnot. . . . . . Eine hervorragende Klasse der Gemeinempfindungen sind die Schmerzempfindungen. Jede Gemeinempfindung und jede gewöhnliche Sinnesempfindung wird, wenn sie eine bestimmte Stärke erreicht, zum Schmerz.« [1]

Es läfst sich wohl nicht leugnen, dafs diese aufgeführten Muskel-Gemein- und Schmerzempfindungen mit den Druck- und Temperaturempfindungen innig zusammenhängen, durch letztere verursacht sind, ja, es läfst sich nicht leugnen, dafs die eigentlichen Tastempfindungen oft ganz verschwinden und in die Gefühle des Schmerzes oder der Freude und des Behagens übergehen. Allein daraus folgt nicht, dafs dieselben samt und sonders dem Tastvermögen angehören. Wenn irgendwo, so rächt es sich hier, dafs die heutige Philosophie und mit ihr die Physiologie die inneren Sinne aufgegeben haben. Etwas ganz anderes ist die Wahrnehmung und Empfindung des siedenden Wassers und wiederum etwas anderes der Schmerz, den der in dasselbe getauchte Finger fühlt. Fast alle Akte der äufseren Sinne und ganz besonders des Tastsinns sind von angenehmen oder unangenehmen Eindrücken auf unseren Organismus begleitet; sie haben die Gefühle der Lust oder der Unlust, der Freude und des Behagens oder auch des Schmerzes zur Folge. Alle diese Empfindungen, die nicht auf äufsere Dinge gehen, sondern subjektive Körperzustände zum Inhalt haben, sind Gegenstand des inneren Sinnes oder des *sensus communis,* der die Akte der äufseren Sinne und ihre Veränderungen am Organismus erfährt und fühlt. [2] Dazu kommt noch, dafs der Tastsinn zumeist die Aufgabe hat, das sinnliche Wesen solches erkennen und erfahren zu lassen, was ihm gut und förderlich und ebenso, was ihm schädlich und gefährlich ist. Sobald es aber solches erfährt, kommt die Phantasie und regt durch ihre Vorstellungen vom Übel und von der drohenden Gefahr oder von dem bevorstehenden Genufs und Ergötzen das sinnliche Begehren an, in welchem dann die Affekte der Flucht

[1] Wundt, d. c. W. I. Bd. S. 379 und 380.

[2] Man mufs sich wundern, wie die Physiologie den inneren Sinn aufgeben konnte, da sie noch fortwährend »äufsere und innere Empfindungsreize« unterscheidet, wie z. B. Wundt, Bd. I. S. 273. Warum denn nicht auch innere Sinneswahrnehmung entsprechend den inneren Reizen?

des Schreckens, der Furcht und des Ergötzens bald mehr, bald minder heftig erwachen und auch den Organismus stärker oder schwächer ergreifen, der vor Schrecken zittert, vor Furcht bebt oder ob des gegenwärtigen Ergötzens von Wonnegefühl durchströmt ist. Diese sinnlichen Affekte können so stark werden, dafs die ursprüngliche Tastvorstellung und das dadurch erkannte äufsere Objekt ganz verdunkelt wird oder auch ganz verschwindet, so dafs nur mehr Imagination und niederes Begehren herrschen. In einem solchen Falle hat nicht ein Tastreiz oder eine Druck- oder Temperaturempfinduug eine Gemeinempfindung im Innern ausgelöst, wie sich die Physiologie ausdrückt, oder ist in eine solche übergegangen, denn es kann keine Wahrnehmung sich in eine andere und keine Empfindung sich in einen Begehrungsaffekt verwandeln, das ist geradezu widersinnig; nein, die Thatsache erklärt sich durch die Einheit unserer Seelenkräfte in derselben Seelensubstanz einfach dadurch, dafs bei der Prädomination der Thätigkeit des einen Vermögens die Funktion des anderen geschwächt oder gänzlich aufgehoben wird. Bei der Lehre von den Leidenschaften wird uns diese Erscheinung des weiteren beschäftigen. Dieser Einheit der Vermögen entspricht auch die Einheit des menschlichen Organismus; alle Organe verknüpfen sich harmonisch zu einem einzigen grofsen Organ oder Organismus, in welchem speziell das Tastorgan mit den Organen der inneren Sinne innig verbunden ist. Die inneren oder Zentralorgane haben gleichsam in den äufseren Organen ihre Peripherie, so dafs es sich unschwer erklärt, wenn heftige innere Erregung sich in die äufseren Organe fortpflanzt und auch hier das Behagen und die Freude und der Schrecken empfunden wird. Daher kommt es, dafs z. B. das innere Freudegefühl die Thränen im Auge erglänzen macht! In diesem Sinne hat die Physiologie recht, wenn sie lehrt, dafs jede Empfindung zum Schmerz werden kann, aber sie irrt, wenn sie den Schmerz zu den Tastempfindungen zählt.

Mit Zugrundelegung der Unterscheidung von äufseren und inneren Sinnen wird es nicht schwer, die angegebenen, dem Tastsinn zugeschriebenen Gefühle zu klassifizieren. Um bei den Schmerzgefühlen stehen zu bleiben, so werden sie zwar durch den inneren Sinn erfahren — körperlicher Schmerz, aber der damit sich verknüpfende Seelenschmerz oder das Verlangen, von dem

Schmerzgefühl, etwa einem schmerzlichen Druck, befreit zu werden, gehört wie die damit verwandte Trauer dem niederen Begehren an. Das Schmerzgefühl hat wohl zumeist in den Tastobjekten seine Ursache, aber es selber ist etwas ganz anderes, als der schmerzbereitende Gegenstand.[1] Hunger- und Durstempfindung dagegen gehören zu den Objekten des Tastsinns, weil letzterer, wie bemerkt, das erfährt, was zur Erhaltung des Lebens gut und förderlich ist, wozu nicht an letzter Stelle die Nahrung gehört. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dafs sich mit diesen Gefühlen auch das Begehren verbindet. Liegt in jedem Vermögen an und für sich der natürliche Trieb (*appetitus naturalis*) zu seinem Objekt, so kommt um so mehr zum Nahrungstrieb das sinnliche Begehren hinzu, sobald der Tastsinn oder ein anderer äufserer Sinn die Nahrung erkannt hat, weil von der Befriedigung dieses Triebes das Leben überhaupt abhängt,[2] und noch mehr, weil die erkannte Speise den Geschmack wachruft, der als etwas Delektables das sinnliche Begehren anreizt, wie ebenfalls der englische Lehrer an der angezogenen Stelle bemerkt. Von den Bewegungsempfindungen werden wir später nachweisen, dafs sie ebenfalls einem eigenen Vermögen angehören — dem Bewegungssinn — *vis motrix*.

Über das Organ des Tastsinns hat die neueste Physiologie (Kölliker, Merkel, Krause, Frey u. s. w.) vielfache Untersuchungen angestellt, die aber nicht viel über Vermutungen hinausgekommen sind. Vielfach glaubten die Physiologen in den Endgebilden der Nerven (Tastkörperchen, Tastkugeln, Vaterschen oder Pacinischen Körpern) den Tastapparat gefunden zu haben; allein die neuesten Forschungen haben dargethan, dafs sich diese verschiedenen Endgebilde nicht in allen Teilen der Haut finden; bald fehlen die

[1] *Quibus inest sensus, inest laetitia et tristitia, delectatio et dolor. Laetitia enim et tristitia magis videntur sequi apprehensionem interiorem. Sed delectatio et dolor consequuntur apprehensionem sensus et praecipue sensus tactus. Et si est laetitia et tristitia, necesse est, quod sit aliquid triste et dulce i. e. delectabile et dolorosum; oportet enim omne quod sentitur secundum tactum, esse vel conveniens, et sic est delectabile, vel nocivum, et sic est dolorosum. Quibuscunque autem inest aliquid delectabile et triste, his inest et concupiscentia, quae est appetitus delectabilis.* S. Th. in II. de An. lect. 5.

[2] *Omnia animalia habent sensum, quo cognoscunt suum alimentum; sc. sensum tactus, qui est sensus alimenti . . . . . Quibuscunque autem inest sensus alimenti, his inest esuries et sitis, quorum utrumque est concupiscentia alimenti.* S. Th. ibid.

einen, bald die anderen, bald auch alle. Wären demnach diese Endgebilde Tastorgane, dann wären grofse Teile unseres Leibes, wie Rumpf, Hals, Schenkel und Arme unempfindlich. Man sieht deshalb in diesen Endapparaten nur Hilfsapparate zur Verstärkung des Reizes und Erhöhung der Empfindlichkeit und sucht das Hauptorgan mehr in den Hautnerven. Da es aber Thatsache ist, dafs unsere Haut nicht lediglich aus Nerven besteht, und abermals Thatsache ist, dafs alle Teile der Haut fühlend sind, so legt es sich nahe, das Tastorgan nicht lediglich in den Nerven zu suchen. Vielleicht läfst sich die Schwierigkeit dadurch heben, dafs man mit Seewis[1] annimmt, das Nervensystem sei in seinen Ausläufern und Extremitäten Organ für den Tastsinn, die fühlende Kraft gehe aber auch auf die den Nerven zunächstliegenden Teile, die anderer Organisation sind, über. In diesem Falle wären dann die Haut oder das Fleisch das unmittelbare und die Nerven das mittelbare Organ für den Gefühlssinn. Eine physiologische Thatsache dürfte nicht vorhanden sein, welche einer solchen Vermittlung im Wege stünde, und die Physiologie selber dürfte um so weniger dagegen Einsprache erheben, als einzelne ihrer Vertreter die Bewegungsempfindungen (Muskelempfindungen) unmittelbar durch die Muskeln und nur mittelbar durch die Nerven vollziehen lassen, die über die Muskeln ausgebreitet sind.

Mit einer solchen Auffassung würde sich auch die Ansicht der Alten vereinigen lassen. Nach dem englischen Lehrer scheint auch das Fleisch oder die Haut das unmittelbare Organ des Tastsinns zu sein, wenn er schreibt: *organum, in quo fit apprehensio, est caro et quaelibet pars secundum aequalitatem mixta. Illud autem, in quo ultimo fit judicium, est nervus interior et cerebrum, quod licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo.*[2] Der hl. Lehrer will mit dieser Stelle sagen, dafs das Fleisch Organ ist für das Fühlen, dafs es aber nicht blofs Organ, sondern auch Mittel ist, welches den Nerven den Eindruck mitteilt, daher schreibt

[1] Das c. W. S. 365 ff.

[2] *Opusc. de potentiis animae.* c. 3. Der hl. Thomas scheint seine Ansicht den arabischen Philosophen entnommen zu haben, welche weder den Nerv allein, noch das Fleisch allein zum Organ machen, sondern *carnem nervosam.* Suarez erklärt kurz und bündig: *Organum tactus est ipsa caro, sub qua cutem complectimur.* De An. lib. III. c. 27.

er an derselben Stelle weiter: *Est autem caro in tactu et organum et medium, sed ratione diversorum.* Das Fleisch ist Organ, weil die sensitive Kraft von den Nerven auf es übergeht, und es ist Medium, weil es eben deswegen den Nerven die Wahrnehmung vermittelt — *medium illud deferens,* auf dafs durch die Nerven der Empfindungsakt seine Vollendung erhält.

b) Der Geschmackssinn.

Es läfst sich nicht leugnen, dafs der Geschmackssinn mit dem Tastsinn verwandt ist. Der Geschmack wird nur wahrgenommen, wenn das schmackhafte Objekt das Organ berührt, und er wird um so mehr wahrgenommen, je gröfser die Berührungsfläche und je intensiver die Berührung selber ist. Aus diesem Grunde zählt Aristoteles den Geschmackssinn unter die Spezies des *tactus,* von dem er sich nur dadurch unterscheidet, dafs er sich nicht am ganzen Leibe findet, sondern nur in der Zunge.[1]

Das Objekt des Tastsinns ist nach ihm dasselbe, wie das des *gustus.* Der Geschmack ist nichts anderes, als eine verschiedene Modifikation der Feuchtigkeit, welche durch die Speise in Verbindung mit der Wärme hervorgebracht wird.[2] Die Feuchtigkeit gehört aber zu den Qualitäten, welche der Tastsinn erfafst, demnach ist der Geschmackssinn vom Tastsinn nicht wesentlich verschieden.

Der englische Lehrer hält wohl mit Aristoteles fest, dafs das Objekt für *tactus* und *gustus* dasselbe sei, nämlich das *humidum,* aber gleichwohl giebt er nicht zu, dafs der Geschmack zu den Qualitäten des Tastsinns gehört. Tasten und schmecken sind ihm verschiedene Sensationen. Er giebt hiefür einen unwiderleglichen Grund an. Die Sensation des Taktus vollzieht sich dadurch, dafs die reale, physische Qualität in das Organ aufgenommen wird; die Hand fühlt die Wärme des Ofens dadurch, dafs diese Wärme auf sie übergeht und sie selber warm wird. Nicht so ist es mit dem Geschmack. Die Zunge wird nicht selber süfs

[1] *Sensus gustus, secundum dictum Philosophi II. de An., est quaedam species tactus, quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad alias species, quae per totum corpus diffunduntur.* S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 3 ad 4.

[2] *Sapor nihil est aliud quam passio facta in humido aqueo a dicto sicco, scilicet terrestri, cum additione calidi, quae gustum secundum potentiam alterando in actum reducit.* S. Th. de sensu et sens. lect. 10.

oder bitter, wenn sie die süfse oder bittere Speise kostet. Das, was an der Speise den Geschmack bewirkt, geht nicht auf die Zunge über.[1] Während der Tastsinn die materielle Qualität aufnimmt, wie sie am Objekt ist, ist die Thätigkeit des *gustus* nicht mehr in dem Grade materiell, da sie die *sapores* wahrnimmt, ohne selber die *sapores* geworden zu sein.

Dieser Lehre steht nicht entgegen, dafs der Eindruck auf die Zunge derselbe ist, wenn sie den Körper fühlt, und wenn sie ihn schmeckt. Es kann nämlich derselbe Eindruck, wenn er auf zwei Organe geübt wird, recht wohl zwei verschiedene Sensationen verursachen. Die Zunge ist einerseits Organ für den Tastsinn, anderseits Organ für den Geschmack. Anders mufs deshalb derselbe Eindruck auf das eine und anders auf das andere Organ wirken. Daraus läfst sich auch erklären, warum dieselbe Speise, je nachdem sie in dieser oder jener Form, in dieser oder jener Temperatur die Zunge berührt, einen verschiedenen Geschmack verursacht. Die Alten haben die Zunge als Geschmacksorgan angegeben. Es ist jedoch nachgewiesen, dafs auch der Seitenteil des weichen Gaumens und der *Arcus glosso-palatinus* Geschmack besitzt. Manche teilen auch dem harten Gaumen und dem Kehlkopfeingang Geschmacksempfindung zu. Am besten dürfte es sein, wenn man die ganze Mundhöhle als Organ betrachtet und die Zunge als vorzüglichsten Teil desselben ansieht. Dies dürfte sich auch daraus ergeben, dafs die ganze Mundhöhle sich bewegen mufs, um die Speise genau zu kosten.

Bezüglich der Art und Weise der Erregung der Geschmacksnerven erklärt die heutige Physiologie, dafs sie nicht viel mehr zu sagen wisse, als was schon Demokrit lehrte, der den Geschmack von der Form der schmeckenden Atome herleitete.[2] Soviel steht fest, dafs aufser der Gröfse der affizierten Fläche und der Intensität der Berührung, wie wir schon bemerkt haben, auch der Geruch den Geschmack sehr beeinflufst. Der Katarrh oder

[1] *Gustus organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem, quae ei proprie objicitur, ut sc. lingua fiat dulcis vel amara, sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor; sc. secundum humorem, qui est objectum tactus.* S. th. I. qu. 78 a. 3 ad 4.

[2] Vgl. Landois, »Lehrbuch der Physiologie des Menschen«. Wien 1891. S. 979.

Schnupfen raubt auch den Geschmack, desgleichen können wir den Geschmack mancher Körper nicht mehr unterscheiden, wenn wir die Nase verstopfen.

c) **Geruchssinn.**

Der Geruchssinn nähert sich dem Geschmacks- und damit auch dem Tastsinn, sowohl was das Organ, als was die Empfindung selber betrifft. In organischer Beziehung sind sowohl das Geschmacks- als Geruchsorgan einander ähnlich. Die niederen Tiere (von den Wirbellosen bis herauf zu den Arthropoden und Mollusken) haben kein eigentliches Geruchsorgan; der Tastapparat scheint auch das Riechen zu besorgen. Die Geruchsempfindungen vermischen sich deshalb vielfach mit Tastempfindungen.

Was seinen Erkenntniswert anlangt, so wird er gewöhnlich weniger geschätzt, weil er für das sinnliche Wesen nicht so notwendig ist, und weil er die äufseren Dinge nur unvollkommen erkennen läfst. So viel ist gewifs, dafs er bei manchen Arten der Tiere in gewisser Beziehung sehr vollkommen und viel mehr ausgebildet ist als bei den Menschen. Er ist für sie sogar von höherer Bedeutung als der Gesichtssinn. Unsere Hunde nehmen durch den Geruch den Gegenstand viel früher wahr, als sie ihn sehen und hören. Ebenso dient ihnen der Geruchssinn oft viel sicherer, um die rechte Speise zu erkennen, als das Gesicht und der Geschmack, deshalb riechen die Tiere an allem, was sie genießsen. Der Geruch läfst sie die Giftpflanze von den anderen ähnlichen unterscheiden.

Manche haben daraus schliefsen wollen, dafs dieser Sinn bei diesen Tieren an sich höher stünde und vollkommener wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Wenn auch manche Tiere für gewisse Gerüche aufserordentlich empfindlich sind, so sind sie dagegen für sehr viele andere Objekte desselben Sinnes entweder ganz gleichgiltig, d. h. sie nehmen dieselben nicht wahr, oder sie werden von ihnen sehr wenig affiziert. Beim Tier hat eben dieser Sinn wie auch die übrigen keinen anderen Zweck, als das animalische Leben zu erhalten.[1] Im Menschen nimmt jedoch dieser Sinn

---

[1] *Sicut omnibus animalibus ad cognoscendum necessaria, quae pertinent ad nutritionem, secundum quod praesentialiter offeruntur, ordinatur gustus, ita ad*

einen viel gröfseren Umfang und eine viel höhere Bedeutung an. Der Geruchssinn dient nicht blofs dazu, um faulende Gegenstände, üble Gerüche, schädliche Atmosphäre zu meiden (er ist Wächter der Respiration, wie der Geschmackssinn Wächter der Verdauung): er steht auch im Dienste des Intellekts. Er offenbart dem Verstand eine Menge sinnlicher Qualitäten, die den anderen Sinnen nicht zugänglich sind, wodurch derselbe die Körper und ihr inneres Wesen mehr erkennt. Gewinnt nicht eine Rose viel mehr dadurch, dafs wir ihren Geruch wahrnehmen? Und wer den Duft der Rose nicht riecht, fehlt dem nicht eine vorzügliche Eigenschaft dieser Pflanze? Wer kann überhaupt sagen, dafs er die Blumenwelt kenne, wenn er die Gerüche derselben nicht kennt? Zugleich ist mit dem Geruch oft der charakteristische Unterschied vieler Körper gegeben. Wir riechen und wissen dann, was für eine Flüssigkeit oder was für eine Pflanze wir vor uns haben. Dafs wir den scharfen Geruch gewisser Tiere nicht besitzen, ist ein Glück. Wir würden alles Mögliche in weiter Ferne riechen und würden in unserem höheren Leben sehr zerstreut. Zudem brauchen wir ihn nicht zu dem Zwecke, zu dem er bei den Tieren so ausgebildet ist. Denn unsere Nahrung erlangen wir auf anderem Wege, und gegen unsere Feinde haben wir andere Waffen.

Wenn wir um die Natur jener Qualität fragen, die wir Geruch nennen, oder um das, was das Riechbare am Körper sei, so antworten uns die Alten, dafs sich vom Körper Teilchen ablösen, durch die Luft zum Organ gelangen und den Geruch verursachen. *Odor autem quaedam fumosa exhalatio est.*[1] Die heutige Physiologie weifs uns ebenfalls nicht viel mehr zu sagen. »Wie bei den Geschmacksempfindungen müssen wir uns auch hier darauf beschränken, einige Bedingungen, welche für das Zustandekommen einer Geruchsempfindung notwendig sind, zu erläutern; die Natur des erregenden Reizes, der physische Prozefs seiner Einwirkung und das Wesen des Resultates dieser Einwirkung . . . sind jeder physiologischen Erörterung noch unzugänglich.«[2] Wir gehen deshalb auf die diesbezüglichen Vermutungen

---

cognoscendum ea, quae offeruntur a remotis, ordinatur odoratus. Odor enim et sapor quandam affinitatem habent. S. Th. de sens. et sensat. lect. 2.

[1] Arist. de sensu et sens. c. 2.

[2] »Lehrbuch der Physiologie« von Funke. II. Bd. 4. Aufl. S. 94.

nicht ein. So viel steht sicher, dafs der riechbare Körper nicht selber durch das Medium auf das Organ wirkt, sondern durch Teilchen, Gase, die von ihm ausströmen und direkt mit den Riechzellen in Kontakt kommen, indem sie ganz besonders bei der Inspiration in die Nase treten. Aus diesem Grunde nehmen wir den Geruch nicht als fern wahr, sondern als nahe. Eben deshalb kann der riechende Gegenstand entfernt werden, und doch die Geruchsempfindung bleiben. Die riechenden Körper oder die Quelle, aus der die Riechstoffe stammen, sind darum nicht *per se* Objekt des Geruchssinns, sondern nur *per accidens*. Während wir mit den Augen den Gegenstand als fern sehen, riechen wir nur das Nahe, etwas, was unser Organ unmittelbar berührt. Erst das Gesicht oder die Phantasie oder der urteilende Verstand führt uns zum riechenden Körper. Steht der Geruchssinn höher als der Geschmackssinn, so steht er doch tiefer als das Gesicht und das Gehör, welche beide ihr Objekt in der Ferne wahrnehmen.[1]

d) Der Gehörssinn und Gesichtssinn.

Der Gehörssinn ist nach dem Gesichtssinn der vorzüglichste. Ja mit Rücksicht auf die Entwickelung des menschlichen Geistes ist er sogar von gröfserem Nutzen als der Gesichtssinn. Das Gehör nimmt den Ton und damit das Wort und die Sprache wahr. Durch die Erfassung des Wortes ist dem Menschen der Weg zum Unterricht und zur Wissenschaft geöffnet. Alle Schätze des Wissens stehen ihm mittelst dieses Sinnes offen. Der Mensch kann wohl durch eigene Auffindung zur Wahrheit gelangen, aber nur wenige Menschen sind so begabt, dafs sie aus sich zu einem gröfseren Schatz der Wahrheit kommen. Die meisten sind auf die Mitteilung von anderen angewiesen. Das Mittel hierzu ist aber das Wort, und dieses geht uns durch das Gehör zu. Für die übernatürlichen Wahrheiten ist das Gehör und das Wort das notwendige Mittel, damit sie zu uns gelangen. Deshalb sagt der Apostel: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi!* Es ist deshalb eine Thatsache, auf welche schon Aristoteles aufmerksam macht, dafs die Blinden geistig viel entwickelter sind als die Tauben und Stummen.[2]

---

[1] Vgl. Seewis d. c. W. S. 380 ff.

[2] *Plus homo potest cognoscere addiscendo, ad quod est utilis auditus, quamvis*

Aus diesem Grunde hat der Schöpfer das Gehör wie das Gesicht an dem vorzüglichsten Teile des menschlichen Leibes angebracht, am Haupte, und zwar zu beiden Seiten desselben, damit der Mensch von allen Seiten die Töne und besonders die Sprache aufnehmen kann.

Da aber der Ton nicht wesentlich Träger der Symbole von Gedanken ist, sondern nur *per accidens,* so steht das Gehör auch nur *per accidens* höher als das Gesicht. An sich steht das Gesicht höher, und zwar viel höher. Der hl. Thomas giebt nach dem Stagiriten zwei schlagende Gründe hiefür an.

Der Gesichtssinn erfafst fürs erste sein Objekt viel vollkommener als jeder andere äufsere Sinn. Die Erkenntnisthätigkeit ist nämlich um so vollkommener, je mehr sie sich über die Materie erhebt, je mehr sie die rohsinnliche Erfassung übersteigt. Solches findet nun am meisten bei der Gesichtswahrnehmung statt, denn während die Objekte der anderen Sinne das Medium und das Organ lediglich körperlich verändern, so wirkt das Sehobjekt in gewissem Sinne schon immateriell auf das Auge, da letzteres beim Sehen des Roten nicht selber rot wird[1], wie auch das Medium beim Sehen nicht gefärbt wird. Die notwendige Folge ist, dafs der Gesichtssinn vollkommener und sicherer thätig ist — *certius et perfectius judicat de sensibilibus inter alios sensus.*

Der zweite Vorzug des Gesichtssinns ist darin begründet, dafs derselbe einen gröfseren Umfang hat als das Gehör. Er nimmt etwas solches wahr, was sich an allen Körpern findet — die Farbe, während Ton und Geruch nicht allen Körpern zukommen. Der gestirnte Himmel ist uns nur durch das Auge zugänglich. Die Farbe ist aber nicht blofs das, worin alle Körper übereinkommen,

per accidens, quam de se inveniendo, ad quod praecipue est utilis visus. Inde est, quod inter privatos a nativitate utrolibet sensu, sc. visu et auditu, sapientiores sunt caeci, qui carent visu, mutis et surdis, qui carent auditu. S. Th. de sens. et sensat. lect. 2.

[1] *Quanto aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior, patet si consideretur ejus immutatio, quia ab objecto immutatur. Nam cum omnia alia sensibilia immutent organum et medium sensus secundum aliquam materialem immutationem . . . . . solum objectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione. Non enim pupilla nec aer coloratur, sed solum speciem coloris recipiunt secundum esse spirituale.* S. Th. in I. Metaph. lect. 1.

sie ist auch das, wodurch sie sich am meisten unterscheiden, weshalb der Gesichtssinn viel mehr cognoscitiv ist als das Gehör — *visus plures differentias rerum demonstrat.* Die für unsere Erkenntnis der Körperwelt so wichtigen Qualitäten der Ausdehnung, Figur, Bewegung werden wohl auch durch die anderen Sinne perzipiert, aber nicht so sicher und bestimmt als wie durch das Sehvermögen. Dabei kommt noch ganz besonders in Betracht, dafs die Sehkraft solche Accidenzien erfafst, die dem Körper selber inhärieren, während das Gehör eine solche Qualität erkennt, die nicht im Objekt selber real ist, sondern nur von ihm hervorgebracht wurde. Das Gehör geht deshalb primär auf den Ton, der nicht im Objekt ist, und erst sekundär auf das Objekt.[1]

Die heutige Psychologie und Physiologie will diese Superiorität des Gesichtssinns nicht gern gelten lassen. Sie verweisen besonders darauf, dafs dem Ohr drei verschiedene Arten von Lauten zukommen: Ton, Klang, Geräusch, und dafs jede Art in mannigfaltigster Weise sich abstuft: der Ton nach Höhe und Tiefe; der Klang, welcher in gröfster Mannigfaltigkeit die Töne begleitet; das Geräusch, welches eine Unsumme von Gehörempfindungen in sich begreift. »Sonach liefert uns das Gehör eine so überschwengliche Fülle von unterscheidbaren Empfindungen, dafs in dieser Beziehung weder das Gesicht, noch irgend ein anderer Sinn mit ihm sich messen kann.«[2] Nimmt man noch die Sprache hinzu, jenes unschätzbare und unersetzliche Mittel für die geistige und ethische Bildung des Menschen, die ebenfalls durch das Gehör erfafst wird, so ist die Überlegenheit des Gehörs über das Gesicht unzweifelhaft entschieden. Durch die aufserordentliche Vollkommenheit des Gehörs sind wir imstande, »die grofse Menge der feinen und leisen Sprachlaute mit der Mannigfaltigkeit ihrer Klangfarben, die sie durch die verschiedenen in ihnen ausgesprochenen Seelenzustände erhalten, leicht und sicher aufzufassen

[1] *Alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum, quae a corpore sensibili quodammodo effluunt et non in ipso consistunt, sicut sonus est a corpore sensibili ut ab eo fluens et non in eo manens: et similiter fumalis evaporatio, cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia, quae rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum.* In I. Metaph. lect. 1.

[2] Ulrici, »Leib und Seele«. Leipzig 1866. S. 197. Hierher gehört auch das grofse Werk von Helmholtz: »Die Lehre von den Tonempfindungen«.

und trotz der Geschwindigkeit, mit der sie sich folgen, aneinanderzureihen und von einander zu unterscheiden«.[1]

Was diesen letzten Punkt betrifft, so haben wir bereits zugegeben, dafs der Gehörssinn rücksichtlich der Sprache das Gesicht überragt, aber, wie schon bemerkt, diese Superiorität kommt dem Gehör nur accidentell zu, weil der Ton nicht seiner Natur nach Träger von Gedanken oder Seelenempfindungen oder Willensaffekten ist. Kein Laut ist seiner Natur nach Ausdruck von etwas Geistigem. Was sonst noch zu Gunsten des Gehörs vorgebracht wurde, vermag nicht die beiden Vorzüge in den Schatten zu drängen, welche nach dem englischen Lehrer das Gesicht vor dem Gehör auszeichnen. Was die gröfsere Geistigkeit und Immaterialität anlangt, so kann kein Zweifel sein, dafs der Sehvorgang von der Materie viel weniger abhängig ist als der Gehörakt, und eine gröfsere Sicherheit und Bestimmtheit an sich trägt, als die unsichere, unbestimmte und unruhige Gehörempfindung. Mufs doch Ulrici selber zugestehen: »Kein Schall (sei er Ton oder Klang oder blofses Geräusch) macht uns einen so klaren, bestimmten Eindruck als eine gefärbte Fläche oder ein leuchtender Gegenstand. Der Schall hat sozusagen keine festen Umrisse, keine scharfgezogenen Grenzen, er verschwimmt gleichsam im allgemeinen Raum, wie die Welle im Meer, und die Empfindung behält daher etwas Schwankendes, Unsicheres.«[2] Während das Ohr zur gleichen Zeit nicht mehrere Tonschwingungen wahrnehmen kann, vermag das Auge eine Unsumme von Körpern in einem einzigen Blick aufzufassen. Wieviel Ausdehnung drängt nicht das Auge auf einen minimalen Raum zusammen, wenn es von einem hohen Berge aus ganze Länder, Flüsse und zahlreiche Städte in einem Akte schaut?

Nicht minder bleibt trotz der angeführten Vorzüge des Hörens auch der gröfsere Umfang des Sehvermögens bestehen. Wenn man dem Gehör drei Arten von Objekten zuschreibt (Ton, Klang,

---

[1] *Manifestat, quod auditus per accidens melior sit ad intellectum . . . quia sermo, qui est audibilis, est causa addiscendi non per se, id est secundum ipsas sonorum differentias, sed per accidens, inquantum sc. nomina sunt symbola i. e. signa intentionum intellectarum et per consequens rerum.* S. Th. de sens. et sensat. lect. 2.

[2] Das c. W. S. 193.

Geräusch), so täuscht man sich unzweifelhaft, denn die Verschiedenheit dieser drei Objekte ist keine spezifische, keine artbegründende. Das Geräusch ist sicher vom Ton nicht wesentlich verschieden, sondern setzt sich aus rasch wechselnden und unregelmäfsig sich folgenden Tönen zusammen.[1] Der Klang ist nicht eine neue Art des Tones, sondern er ist nur eine Eigenschaft desselben. Auch die Höhe oder Tiefe, sowie die Harmonie oder Disharmonie der Töne kann nicht spezifizierend wirken, da sie nur auf der verschiedenen Dauer oder gröfseren und geringeren Anzahl der Schwingungen beruhen, durch welche sie erzeugt werden. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs der Bereich des Auges ein viel gröfserer ist.[2]

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dafs Gehör und Gesicht vor allen anderen Sinnen zur geistigen Vervollkommnung des Menschen dienen, weshalb sie der hl. Thomas am meisten cognoscitiv nennt — *sensus maxime cognoscitivi.* Darin liegt es auch, dafs nur in diesen beiden Sinnen das Schöne sich findet. Ihnen verdankt der Verstand auch zumeist die beiden Grundbegriffe für die Erfassung der Körperwelt — Zeit und Raum. Die Töne folgen sich nacheinander und geben das Bild der successiven Veränderung — die Zeit. Das Auge in Verbindung mit dem Tastsinn nimmt die Fläche, die Dimensionen und die Bewegung wahr, und auf Grund dieser Sinnesperzeptionen gewinnt das Denken den Begriff Raum. Daraus schon läfst sich abnehmen, dafs die Organe dieser beiden Seelenkräfte aufserordentlich kunstvoll gebaut und ihre zahlreichen Teile mit staunenswerter Geschicklichkeit zu einem harmonischen Ganzen verbunden sein müssen. Wir können leider diese höchst zweckmäfsigen und edelsten Werkzeuge unseres Organismus nicht näher beschreiben;

[1] »Das Geräusch entsteht dann, wenn der schwingende Körper nicht periodische Bewegungen vollführt, d. h. wenn in gleichen Zeitabschnitten ungleiche Bewegungen erfolgen.« Landois d. c. W. S. 959.

[2] *Auditus annuntiat nobis solas differentias sonorum, qui non inveniuntur in omnibus corporibus nec sunt expressivae multarum differentiarum, quae sunt in rebus paucis . . . . . Sic ergo auditus non cognoscit per se nisi vel differentiam sonorum, utpote grave et acutum aut aliquid huiusmodi, vel differentias vocis, secundum quod sunt indicativae diversarum passionum; et sic cognitio auditus non se extendit ad cognoscendum per se tot rerum differentias, sicut visus.* S. Th. de sens. et sensat. lect. 2.

wir müssen dies der Physiologie überlassen; ebenso müssen wir hier von der schwierigen Frage absehen, in welcher Weise der Influx von Ton und Farbe auf die beiden Organe stattfindet. Nur darauf weisen wir noch hin, dafs die beiden Sinne je ein doppeltes Organ besitzen: wir haben zwei Augen und zwei Ohren. Und trotz des zweifachen Organs ist der Akt nur einer; die beiden Organe derselben sind thätig und doch ist der Seh- und Gehörakt nur ein einziger. Obwohl auf jedes Auge die Strahlen des Lichtes fallen, und infolge dessen ein Bild auf der Retina und dadurch eine *species sensibilis* erzeugt wird, so wird doch nur Ein Objekt und dasselbe nur einmal gesehen, wie auch von jedem Ohr der Ton und Schall gehört wird und doch nur eine einzige Gehörempfindung sich einstellt. Das Hören wie Sehen ist trotz der beiden Organe nur ein einfaches. Die Psychologen und Physiologen in alter und neuer Zeit haben zur Erklärung dieser Eigentümlichkeit die verschiedensten Hypothesen aufgestellt. Wir übergehen sie und bemerken, dafs die eine Ursache zweifellos in der Einrichtung des Seh- und Gehörapparates liegt. Die beiden Organe sind auf das innigste miteinander verbunden, so dafs sie gleichsam nur ein Organ bilden. Die Bewegungen der Muskeln beider Augen finden deshalb nicht unabhängig von einander statt, sondern sie sind miteinander verbunden und zu einander geordnet. Landois beschreibt diese Einrichtung unseres Sehapparates mit den Worten[1]:

»Denken wir uns die Netzhäute beider Augen wie ein Paar hohle Schalen ineinandergesetzt, und zwar so, dafs beide gelben Flecke sich decken, und ebenso die gleichartigen Quadranten der Netzhäute, so heifsen alle diejenigen Punkte beider Retinä, welche sich decken, »identische« oder »zugeordnete« Netzhautpunkte. Die beiden Meridiane, welche die sich deckenden Quadranten trennen, heifsen die »Trennungslinien«. Die identischen Punkte sind physiologisch dadurch charakterisiert, dafs, wenn sie beide zugleich durch Licht erregt werden, von ihnen aus durch einen psychischen Akt die Erregung an ein und dieselbe Stelle des Gesichtsfeldes verlegt wird. Die Erregung der beiden identischen Netzhautstellen bringt also nur einen Bildpunkt im Gesichtsfelde hervor. Daraus folgt, dafs alle diejenigen Objekte der Aufsenwelt, von denen die Sehstrahlen auf identische Stellen der Netzhäute fallen, nur einfach gesehen werden, weil ihre Bilder von beiden Augen an dieselbe Stelle des Gesichtsfeldes gesetzt werden, so dafs sie sich decken. Von allen

[1] D. c. W. S. 927.

anderen Gegenständen, deren Bilder nicht auf identische Netzhautstellen fallen, entstehen Doppelbilder.«

Der Hauptgrund für das Einfachsehen liegt jedoch im Terminus der Sinnesvorstellung. Die Vorstellung von jedem Auge terminiert in dem nämlichen Objekt, und darum kann der Sehakt nur einer sein. Das Objekt, welches von beiden Augen und Ohren empfunden wird, ist dasselbe und kann darum nur einen Empfindungsakt erzeugen. Das Verständnis hiefür wird erst dann vollends klar werden, wenn wir die Objektivität unserer Sinneswahrnehmung würdigen werden.

2. Objekt der äufseren Sinne.

Nach dem Bisherigen läfst sich unschwer zusammenstellen, welches das Objekt der äufseren Sinne ist. Die alte Schule unterscheidet ein doppeltes: *objectum per se* und *objectum per accidens*. Das *objectum per se* ist jenes, welches auf den Sinn einen Einflufs übt; er erleidet etwas vom Objekt, während das *objectum per accidens* keine Veränderung im Organ hervorbringt. Das *obj. per se* ist wieder ein zweifaches, ein *obj. proprium* und ein *obj. commune*. Das *obj. proprium* ist jenes, welches durch seine eigene Aktivität auf das sinnliche Vermögen einen Influx übt; das *obj. commune* wirkt nicht durch eigene Aktivität auf die Sinneskräfte, sondern es modifiziert blofs die Einwirkung der sinnlichen Qualitäten.

Demnach haben wir ein dreifaches Objekt der äufseren Sinne festzuhalten: 1. *objectum proprium* oder jenes, das durch eigene Kraft den Sinn beeinflussen kann; es sind dies die fünf Objekte: Farbe, Ton (Schall, Klang, Geräusch), Geruch, Geschmack (süfs, bitter, sauer und salzig), Gefühl oder Resistenz (Druck- und Temperaturempfindungen).

2. Das *obj. commune* verändert nicht durch eigene Thätigkeit die erkennende Potenz, sondern es modifiziert den Einflufs der sinnlichen Qualitäten und wirkt so indirekt auf das Vermögen. Demnach erzeugt es nicht eine eigene Spezies in der Potenz, sondern es modifiziert nur die *species* der *objecta propria*. Die Ausdehnung kann vom Auge ohne Farbe nicht wahrgenommen werden, und dasselbe gilt von den anderen gemeinsamen Objekten.

Infolge der Modifikation der fünf sinnlichen Qualitäten ist es gemeinsam entweder allen oder mehreren Sinnen. Das *obj. commune* bilden die fünf Gegenstände: Ausdehnung mit der Distanz (Distanz ist nur die Erfassung der Ausdehnung, die zwischen dem Sinn und dem Objekt liegt); Figur, zu welcher gehört die Härte und das Weiche; die Ruhe; die Bewegung und die Zahl.[1]

Zur Erklärung des Gesagten bemerken wir: Die sinnliche Wahrnehmung vollzieht sich wesentlich durch ein Leiden des Vermögens; das Organ erleidet einen Einflufs, eine Impression. Nun vermögen aber z. B. die Ruhe oder Bewegung nicht direkt auf das Organ zu wirken als aktive Qualitäten, sondern sie können nur indirekt auf das Organ wirken, insofern sie die Thätigkeit der aktiven Qualitäten modifizieren und so bewirken, dafs diese in veränderter Weise auf das Organ wirken. Verschieden ist die Impression, welche der Gesichtssinn empfängt von einem in der Bewegung befindlichen Körper, und verschieden die, welche von einem in der Ruhe befindlichen herrührt. Anders wirkt die kleine Figur des Körpers und anders die gröfsere auf den Tastsinn.

Quidquid facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde dicit philosophus, quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus secundum quod hujusmodi. Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem, et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus. Ipsae enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria, ad quae habet naturalem aptitudinem potentia sensitiva, et propter hoc secundum aliquam differentiam horum sensibilium diversificantur sensus. Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel minori corpore et secundum quod sunt in diverso situ, sc. vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim, quod secundum omnia haec quinque diversificatur magnitudo vel situs. Et quia non habent habitudinem ad sensum, ut species activorum, ideo secundum ea non diversificantur potentiae sensitivae, sed remanent communia pluribus sensibus.[2]

---

[1] Sehr klar handelt über das *objectum commune* Suarez in d. c. W. de An. l. III. c. 8.

[2] S. Th. in II. de An. lect. 13.

3. Das *sensibile per accidens* wird vom Sinn nicht deswegen wahrgenommen, weil es, sei es direkt oder indirekt, auf das Vermögen wirkt, sondern weil es *per accidens* mit dem *sensibile per se* verbunden ist — *non sentitur per immutationem, sed cognoscitur propter accidentalem unionem cum sensibili per se.* Zu dem *sensibili per accidens* gehören demnach zwei Eigenschaften: dasselbe mufs einmal dem *sensibile per se* accidentell sein, so z. B. ist es diesem Weifsen accidentell, süfs zu sein, und dann mufs es gleichwohl vom Sinn erfafst werden, wenn es auch nicht auf ihn wirkt. Das *obj. per accidens* ist deshalb *per se* Objekt für einen anderen Sinn oder für ein höheres Vermögen, wie z. B. für den Intellekt.[1]

Zu dem *objectum per accidens* gehören demnach alle sinnlichen Qualitäten, insofern sie mit einem *sensibile per se* verbunden sind. Es gehört zu ihm aber auch die körperliche Substanz. Da nämlich die sinnlichen Qualitäten, welche das Vermögen bestimmen, nicht abstrakt, sondern konkret wahrgenommen werden, d. h. in ihrer Verbindung mit dem Körper, so wird durch die Sinne mittelst der körperlichen Qualitäten auch die körperliche Substanz erfafst. Die sinnlichen Qualitäten sind nur dadurch konkret und singulär, dafs sie diesem oder jenem Subjekt inhärieren; sie können deshalb in ihrer Konkretheit nicht erfafst werden, ohne dafs zugleich das Subjekt oder der substantiale Träger erfafst wird, an dem sie sich befinden. Wir sehen nicht die Farbe abstrakt, sondern wir sehen das Gefärbte, d. h. dieses oder jenes gefärbte Subjekt. Reid, Rosmini und Gioberti mit vielen anderen leugnen wohl mit aller Entschiedenheit, dafs die Sinne die Körpersubstanz zu erfassen vermögen, da dies Sache des Verstandes sei; die Sinne könnten nur die Eigenschaften der Körper wahrnehmen. Allein dieselben übersehen, dafs die Scholastiker hier unter Substanz nicht die Natur und Wesenheit verstehen, d. h. die zweite Substanz, sondern das Individuum oder die Einzelsubstanz, insofern sie Träger

[1] *Ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens, primo requiritur, quod accidat ei, quod per se est sensibile, sicut accidit albo, esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente, si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur, quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus vel est intellectus vel vis cogitativa vel vis aestimativa.* Ibid.

der Qualitäten und durch letztere bestimmt ist — *substantia prima.* Die Substanz als Wesenheit erkennt nur die Vernunft; die Substanz im ersteren Sinne ist auch den Sinnen *per accidens* zugänglich, jedoch erlangen sie von ihr keine distinkte, sondern nur eine konfuse Erkenntnis.[1]

Das *sensibile per accidens* wird von den scholastischen Lehrern, wie sich schon aus den angezogenen Stellen des hl. Thomas ergiebt, noch in einem weiteren Sinne gefafst. So oft nämlich das *obj. accessorium* zugleich mit dem *obj. per se* erkannt wird, reden sie von einem *obj. per accidens.* Wenn z. B. das Auge etwas sieht, so bildet sich sofort der Verstand einen Begriff von dem Gesehenen, indem er das Wesen desselben auffasst. *Per accidens* wird deshalb auch die Natur und Wesenheit als Objekt des Sinnes bezeichnet. Daher pflegen wir zu sagen: Ich sehe einen Menschen; ich sehe, dafs dieses Wesen lebt; ich koste das Fleisch; ich rieche die Rose u. s. w. Doch ist zu bemerken, dafs nur das als *obj. per accidens* für den äufseren Sinn bezeichnet werden kann, was der Intellekt sofort und unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung erkennt. *Non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens; sed quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur ab intellectu.*[2]

Sensibile per accidens ist demnach beim hl. Thomas nicht blofs das, was für einen anderen Sinn ein *objectum per se* bildet, sondern auch das, was der Verstand aus dem Sinnlichen erkennt. Nach dem hl. Lehrer ist überhaupt ein *objectum per accidens* für die äufseren Sinne, was eine andere Potenz, sei es eine sinnliche oder intellektuelle, *per se* erkennt.

Den Unterschied dieses dreifachen Objektes drückt der englische Lehrer mit den wenigen Worten aus: *Sic se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo primo et per se, sicut in visu est similitudo coloris et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primo, sicut in*

---

[1] *Hujusmodi qualitates efficiunt singulares quasdam substantias in determinato loco et tempore existentes: unde necesse est, quod hoc, quod sentitur, sit hoc aliquid, sc. singularis substantia, et sit alicubi et nunc i. e. in determinato tempore et loco.* S. Th. in I. Analyt. post. lect. 40.

[2] Ibid.

visu est similitudo figurae vel magnitudinis et aliorum communium sensibilium omnium. Tertio modo nec primo nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.[1]

3. Die Natur des sensitiven Aktes.

Nachdem wir die Sinne und ihr Thun beschrieben und das Objekt ihrer Thätigkeit bestimmt haben, treten wir der schwierigen Frage näher, worin die Natur der Sinnesempfindung bestehe. Wir glauben sie leichter behandeln zu können, wenn wir zuvor den Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Sinneserkenntnis hervorheben.

a) Unmittelbare und mittelbare Sinneswahrnehmung.

Man hat unter den Sinnen solche zu unterscheiden, welche nur diejenigen Objekte erfassen, die das Organ berühren, und solche, welche vom Organ entfernte Qualitäten wahrnehmen. Zu den letzteren gehören der Gesichtssinn, der Geruchssinn und das Gehör.[2] Diesen letzteren Sinnen kommt die wunderbare Gabe zu, dafs sich in ihrer Thätigkeit Potenz und Objekt berühren und sich doch nicht physisch berühren. Die Sehkraft erzeugt in sich ein Abbild des Objekts, ohne dafs sie materiell das Objekt berührt. Subjekt und Objekt werden eins, und doch bleiben beide von einander getrennt. Dazu kommt noch, dafs wir trotz der Einheit des Sehenden mit dem Gesehenen das Objekt dennoch als entfernt sehen. Bei diesen drei Sinnen wirkt nämlich das Objekt nicht unmittelbar auf das Organ, sondern mittelbar. Das Objekt bewegt das Medium, und das Medium bewegt das Organ.[3]

Die Notwendigkeit eines Mediums begründen die alten Lehrer damit, dafs die sinnliche Wahrnehmung eine organische Thätigkeit ist, und demnach das Organ von dem Objekt eine Einwirkung erfahren mufs. Da es nun Thatsache ist, dafs das Auge nicht

[1] S. th. I. qu. 17 a. 2.

[2] Die heutige Physiologie zählt den Geruchssinn meistens auch zu den unmittelbaren Sinnen.

[3] *Tangibilia differunt a visibilibus et sonativis ex eo, quod illa sensibilia sentimus per hoc, quod movent medium, et iterum medium movet nos.* S. Th. in II. de An. lect. 23.

sieht, wenn der Gegenstand das Auge unmittelbar berührt, so folgt notwendig, dafs das Auge von seinem Objekt durch ein Medium beeinflufst werden mufs. Demnach darf zwischen dem Auge und seinem Objekt, und dasselbe gilt von den Organen der beiden anderen Sinne, kein leerer Raum sein, sondern es mufs ein körperlicher Stoff inzwischen liegen, der den Licht-, Schall-, Geruch-Influx den Organen zuführt.[1]

Bezüglich der Beschaffenheit dieses Mediums waren die Alten nicht ganz einig. So viel steht fest, dafs sie für den Schall und Geruch die Luft als Medium betrachteten, während sie für die Farbe die Luft und das Wasser, aber auch den Äther als Medium gelten liefsen, weil sie unter Äther das Firmament verstanden, in das Gott die Gestirne versetzt hat, deren Licht vom Firmament zu uns gelangt. Den Äther fafsten sie als eine kontinuierliche Masse, die inalterabel und von der Natur der irdischen Körper verschieden und den sublunarischen Körpern gegenüber irresistent ist.

Demnach ist zwischen der alten Lehre und der heutigen Licht- und Schalltheorie nicht der grofse Unterschied, wie man gern glauben machen möchte. Die Alten lehren nicht eine Emission des Lichtes, weil sie das Licht für keinen Körper halten; sie lassen das Licht durch eine Bewegung des Mediums erzeugt werden. Als solches Medium gilt ihnen auch der Äther. Der leuchtende Körper erzeugt durch seinen Influx im Medium eine Qualität, und diese Qualität wirkt auf das Auge und bestimmt die dort vorhandene Sehkraft, sich dem einwirkenden Sehobjekt zu konformieren und zu verähnlichen.

Wenn wir im Anschlufs an den englischen Lehrer behaupten, dafs der Tast- und Geschmackssinn unmittelbar von ihrem Objekt affiziert werden, so hat das nicht den Sinn, als würden diese beiden Sinne *sine medio* empfinden. Auch sie haben ein Medium und müssen ein solches haben, aber bei ihnen findet sich das Medium mit dem Organ verbunden, so dafs das Objekt unmittelbar das Organ berühren mufs, um das Medium zu beeinflussen. So

---

[1] *Oportet ad hoc, quod aliquid videatur, quod organum visus patiatur a visibili. Ostensum est autem, quod non patitur ab ipso visibili immediate, quia visibile superpositum oculo non videtur. Relinquitur ergo quod oporteat organum visus pati a visibili per aliquod medium: necesse est ergo esse aliquod medium inter visibile et visum.* S. Th. in II. de An. lect. 15.

ist für den Tastsinn das Fleisch und für den Geschmackssinn die lösende Flüssigkeit z. B. der Speichel das vermittelnde Glied.[1]

Daraus (dafs die genannten drei Sinne mittelbar ihr Objekt erfassen, während der Tast- und Geschmackssinn von seinem Objekt unmittelbar affiziert wird) ergeben sich bezüglich der Qualität der Thätigkeit der beiden Klassen von Sinnen mehrfache Unterschiede.

Einmal ist die Thätigkeit der Sinne, welche ihr Objekt mittelbar wahrnehmen, eine viel höhere und vollkommenere als die jener, welche das Objekt unmittelbar erkennen. Die letztere Thätigkeit ist ganz von dem unmittelbaren Eindruck des materiellen Objekts abhängig; das Objekt mufs materiell und physisch mit dem Organ sich verbinden, um empfunden werden zu können. Allerdings erwächst dem Geschmacks- und Tastsinn daraus der Vorteil, dafs sie den Einflufs des Objekts und dessen Thätigkeit unverändert empfangen, wodurch ihre Thätigkeit eine absolut untrügliche wird.[2] Während die Einwirkung des vom Organ entfernten Objekts durch das Medium alteriert und dadurch zu einer Täuschung Anlafs gegeben werden kann, ist eine solche Veränderung bei diesen beiden Sinnen nicht möglich, weil die Gröfse, Figur, Wärme u. s. w. selber und unmittelbar auf das Organ wirken. Bei ihnen existiert nicht der Unterschied von Wirklichkeit und Erscheinung des Objekts; beide fallen zusammen. Das wirkliche Objekt z. B. fühlt die Hand, während das Auge auf Grund der Erscheinung, welche der Gegenstand im Medium erzeugt, die Sehvorstellung erzeugt.

Man hat oft diese Täuschung der Sinne für unvereinbar erklärt mit der harmonischen und zweckmäfsigen Einrichtung der Natur, die fordert, dafs die sinnlichen Qualitäten ungehindert zum Vermögen gelangen. Aber diese Unvereinbarkeit schwindet, sobald man bedenkt, dafs die sinnlichen Qualitäten der Körper nicht

---

[1] Vgl. S. Th. in II. de An. lect. 15 und bes. lect. 21 und 22. In der lect. 23 sagt er im Anschlufs an die obige Stelle: *Tangibilia sentimus per medium extraneum, non quasi moti a medio extraneo, sed simul cum medio movemur a sensibili. Sicut patet de eo, qui percutitur per clypeum. Non enim accidit sic, quod clypeus percussus percutiat, sed quia simul accidit utrumque percuti.*

[2] Darum gebrauchen wir, um die Untrüglichkeit einer Wahrnehmung auszudrücken, so gern das Wort »handgreiflich«.

blofs die Aufgabe haben, die Körper erkennbar zu machen, sondern auch noch zu vielen anderen Zwecken zu dienen. Das Licht z. B. macht nicht blofs die Körper sehbar, es ist zugleich ein Hauptfaktor für die Thätigkeit im Reiche der leblosen und lebenden Körper; dasselbe gilt von der Wärme u. s. w. Und doch sind die Gesetze, nach welchen die Körper diese verschiedenen Zwecke erreichen, dieselben. Das Licht wirkt ganz gleich auf den Spiegel, die Wasserfläche, das Blatt der Pflanze und auf das Auge. Bei solcher Gleichheit der Gesetze mufs man sich vielmehr wundern, wie es möglich ist, dafs das Auge den Gegenstand so genau und getreu und gerade in der Distanz und an dem Orte sieht, an welchem er sich befindet. Die Transmission und Reflexion des Lichtes ist dieselbe für alle Körper, und doch sieht das Auge genau und richtig den Gegenstand, während dieselbe Wirkung des Lichtes auf die Pflanze das Wachstum befördert. Eine Täuschung wäre dann vorhanden, wenn die optischen Gesetze für das Sehen allein eingerichtet wären und ihren Zweck nicht erreichen würden. Da sie aber allgemein sind, so ist es keine Täuschung, wenn sie in einem Spezialfall zur Täuschung Anlafs geben. Um so weniger ist die durch das Medium mitunter veranlafste Täuschung zweckwidrig, als der Zweck der sinnlichen Wahrnehmung für das rein sinnliche Wesen lediglich darin besteht, das ihm Konveniente zu suchen und das Schädliche zu fliehen. Gerade aber in der Wahrnehmung des konvenienten Guten täuscht der Sinn nicht. Das Medium ändert wohl insoweit den Einflufs des Objektes auf das Organ, dafs dasselbe in anderer Lage und an einem anderen Orte wahrgenommen wird, aber es ändert nicht die Qualität des wahrgenommenen Objektes. So sieht der Hund im Spiegel sich selber oder im Wasser das Stück Fleisch, das er im Munde trägt. Die Täuschung liegt nicht darin, dafs er etwas anderes sieht, sondern darin, dafs er es an einem anderen Orte sieht. Die vernünftigen Wesen, für welche die sinnliche Erkenntnis noch einen anderen, höheren Zweck hat, können diese Veränderungen, welche das Objekt durch das Medium erleiden mufs, leicht entdecken.[1]

Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Klassen von Sinnen liegt darin, dafs der Tast- und Geschmackssinn nur eine

[1] Vgl. Seewis d. c. W. S. 234 ff.

sehr beschränkte Sphäre der Thätigkeit haben, weil eben das Objekt das Organ berühren mufs, während die drei anderen Sinne, wie schon früher dargethan, ein viel weiteres Wahrnehmungsgebiet besitzen.

Für diejenige Sinnesthätigkeit, welche ihr Objekt in der Ferne wahrnimmt, ergiebt sich noch ein Unterschied. Das Objekt wirkt auf das Medium und das bewegte Medium auf das Organ. Eine solche vermittelte Thätigkeit braucht aber eine Zeit, und so kommt es, dafs die Sinne das Objekt nicht auffassen, wie es gegenwärtig ist, sondern wie es in dem Augenblick war, als es auf das Medium wirkte. Und doch stellen die Sinne ihre Objekte als gegenwärtig vor. Somit scheint hier wieder eine Täuschung obzuwalten. Darauf ist zu sagen, dafs die Sinne infolge der gegenwärtigen Einwirkung des Mediums das sinnliche Bild erzeugen und somit notwendig das Objekt als gegenwärtig existierend erfassen müssen. Wenn es sich auch in Wahrheit nicht so verhält, so hat das für die Objektivität der Sinneserfahrung keinen Einflufs, da Licht und Schall z. B. so schnell zu uns gelangen, dafs die von uns gesehenen und gehörten Dinge in dieser kurzen Frist sich nicht ändern können. Eine Ausnahme hiervon machen nur die Himmelskörper, die so weit von uns entfernt sind, dafs oft Jahre vergehen, bis das Licht zu uns kommt, so dafs sie sicher nimmer an dem Orte sind, an dem wir sie sehen. Für die Tiere ist dies jedoch gleichgiltig, und der Mensch kann hier den scheinbar täuschenden Sinn korrigieren.

Diesen Unterschieden fügen wir noch folgende Bemerkungen hinzu, welche die Thätigkeit aller Sinne berühren:

1. Es ist Thatsache, dafs die Sinne eine Reihe von Objekten, die in regelrechter Weise auf sie influenzieren, nicht erfassen. So erfassen unsere Sinne nicht den Druck der atmosphärischen Luft, die Blutzirkulation, die inneren Bewegungen der Nerven, der Verdauung u. s. w., ebenso nicht das Drücken der oberen Teile des Körpers auf die unteren, das Drücken des Blutes an die Wände der Adern u. s. w. Diese Thatsache erklärt sich dadurch, dafs die genannten Objekte auf die Organe keinen Reiz ausüben. Und sie üben deswegen keinen Reiz auf das Organ aus, um es zur Thätigkeit zu bestimmen, weil sie dem Organ und seinen Zuständen proportional und konnatural sind; sie stören nicht das

Gleichgewicht und die Disposition, in welcher sich jedes körperliche Vermögen vor seinem Akt befindet. Unser Organismus ist für dieses uns umgebende Luftmeer geschaffen, und darum übt dasselbe, so lange es in seinem normalen Zustand bleibt, keinen Influx auf das Gefühl aus. Dasselbe gilt von der Temperatur, die wir erst dann empfinden, wenn sie mit unserer Körperwärme stark kontrastiert, wenn sie sehr kalt oder warm ist. Zudem würde die Wahrnehmung dieser Gegenstände für den Menschen völlig unnütz und zwecklos sein, da die sinnliche Erkenntnis dazu dienen soll, dem sinnlichen Wesen zu dem sinnlichen Gut zu verhelfen. Sie würde sogar schädlich sein, weil sie das Eingreifen des Menschen in jene Lebensthätigkeiten ermöglichte, die am besten verlaufen, wenn sie dem Einwirken des Menschen entzogen sind.

2. Eine andere Thatsache besteht darin, dafs wir oft den heftigsten Lärm nicht merken, wie z. B. das Geräusch auf der Strafse, das Fahren und Läuten, obschon all das in unserer Nähe vor sich geht. Sicher werden diese so stark auf uns wirkenden Objekte empfunden; es kommt zu einem Seh- und Hörakt; aber diese Empfindungen kommen uns nicht zum Bewufstsein, weil wir in solchen Fällen unsere Seelenkraft einem höheren oder niedrigeren Gegenstande in besonders intensiver Weise zugewendet haben, so dafs wir für andere Dinge keine Aufmerksamkeit besitzen. Dasselbe ist der Fall, wenn die Sensationen sich rasch aufeinander folgen oder sehr schwach sind, oder auch ineinander verschwimmen. Das Bewufstsein wird ihrer nicht gewahr.[1]

3. Es läfst sich ferner nicht leugnen, dafs wir mitunter, auch wenn wir unbeschäftigt sind, die stärksten sinnlichen Eindrücke nicht wahrnehmen, wie z. B. das Geräusch einer Maschine, einer Mühle u. dgl. Das tritt dann ein, wenn wir uns an diese Perzeptionen gewöhnt haben; es gilt das Aristotelische: *a consuetis non fit passio.* Dasselbe können wir bei jeder Empfindung beobachten; je länger sie dauert, desto mehr schwindet das Bewufstsein. Je länger ein Druck auf die Hand andauert, desto schwächer wird die Empfindung desselben, bis wir schliefslich gar nicht mehr merken, dafs die Hand von diesem Gegenstande berührt ist.

[1] Vgl. Liberatore, »Institut. philos.« t. II. p. 222.

b) Passiver Charakter der sinnlichen Erkenntnis.

Da die sinnlichen Potenzen, eben weil blofse Potenzen, sich nicht selber aktualisieren und zum Akt übergehen können, so ist wesentlich notwendig, dafs sie durch ein äufseres Objekt zum Akt, d. h. zum sinnlichen Erkennen determiniert werden. Der Sinnesnerv wird nur thätig, wenn er durch einen Reiz erregt wird; aus sich und unabhängig von diesem Reiz besitzt er keine Thätigkeit; er reagiert nur auf den influenzierenden Reiz. Es wird jedoch nicht jeder Reiz von jedem Sinn empfunden, sondern jedem Sinn entspricht ein bestimmter Reiz, der ihm allein normal ist. Für das Auge sind nur die Lichtwellen der normale Reiz, für das Ohr nur die Schallwellen u. s. w. Von den vielen Einflüssen, die auf ein Sinnesorgan stattfinden, wird nur jener zum Reiz, für welchen das Organ eingerichtet ist. Es wird mitunter wohl auch der spezifische Sinnesreiz durch eine anormale Einwirkung erzeugt (z. B. Elektrizität oder ein starker Schlag erzeugt Licht im Auge), aber dies ist nur dann der Fall, wenn die anormale Einwirkung im Organ dieselben Vorgänge zu erzeugen imstande ist, wie die normale. Das Vermögen geht leicht in die Thätigkeit über, die ihm habituell ist.[1] Ohne äufseres Objekt, von dem der Reiz ausgeht, ist eine äufsere Sinneswahrnehmung schlechterdings undenkbar. Es kann aber das Vermögen vom äufseren Objekt zum Erkennen nicht bestimmt werden, wenn dasselbe nicht innerlich verändert wird, d. h. wenn nicht vom äufseren Objekt im Vermögen eine Form oder ein Bild hervorgebracht wird (*species sensibilis, species intentionalis*), wodurch sich das erkennende Subjekt das Objekt vorstellt. Die äufsere Sensation besteht deshalb in einer Veränderung und Konformation des Vermögens, wodurch letzteres dem Objekt ähnlich wird nach dem Satze: *sensatum in actu et sensus in actu sunt idem.*

---

[1] *Facultas, quae saepius actus sibi convenientes exercuit, facilitatem quandam acquirit, qua fit, ut etiam irritata per motus anomalos in activitatem sibi congruentem relabatur; quae activitas quum non habeat objectum reale, a quo effecta sit, propter objectivandi consuetudinem terminatur ad objectum pure phaenomenale, quod adhibitis vestigiis ex antecedente repraesentatione relictis effectum sit.* Pesch, »Institut. logicales« pars II. p. 397.

Es entsteht nun die schwierige Frage, wie es möglich ist, dafs die sinnlichen Vermögen ihren Objekten ähnlich werden. Zur Lösung ist vor allem festzuhalten, dafs die äufseren Sinne passive Vermögen sind. Damit man diesen Ausdruck richtig auffasse, müssen wir auf das verweisen, was wir oben über die aktiven und passiven Kräfte gesagt haben. Die Natur des passiven Vermögens besteht darin, dafs es in seiner Thätigkeit vom Objekt bestimmt und verändert wird. Das Objekt wirkt auf das Vermögen und ist Prinzip und Ursache für die Thätigkeit desselben. Das Sehen z. B. ist eine passive Thätigkeit, weil dasselbe nur durch die Einwirkung des gesehenen Objekts zu stande kommt. Unter diese passiven Potenzen subsumiert die alte Schule alle sensitiven Vermögen und Kräfte. *Potentiae sensitivae omnes,* schreibt der hl. Thomas, *sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu*[1]. Aus diesem Grunde finden wir schon bei Aristoteles die sinnliche Thätigkeit als ein Leiden und eine Alteration definiert, wenn es in seinem Buch von der Seele heifst: *Fit itaque sensus, cum movetur atque patitur aliquid, uti diximus. Nam ipse sensus alteratio quaedam esse videtur*[2]. In ähnlicher Weise bezeichnet der englische Lehrer an vielen Stellen die Empfindung als etwas Passives. In seiner theologischen Summa[3] identifiziert er die Sinnesaffektion geradezu mit der Sensation, indem er sagt: *Sensum affici est ipsum ejus sentire.* Und in seiner *Summa c. gent.* heifst es: *Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*[4].

Manche haben geglaubt, der passive Charakter der Sinneswahrnehmung sei darin gelegen, dafs derselben ein Leiden und ein Affiziertwerden vorausgehe, indem das Organ einen Influx und eine Bewegung erfährt, dafs aber die Sinnesperzeption selber nichts Passives sei. Gegen eine solche Deutung obiger Worte spricht nicht nur der unzweideutige Text, der hl. Lehrer hat selber eine solche Deutung zurückgewiesen mit den Worten: *Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem*[5]. Stärker

[1] Quaest. disp. de verit. qu. 16 a. 1 ad 13. Vgl. S. th. I. qu. 77 a. 3.
[2] Lib. II. c. 5. Vgl. l. I. c. 5.
[3] I. qu. 17 a. 2 ad 1. [4] l. II. c. 57.
[5] Quodlib. V. qu. 5 art. 9 ad. 2.

kann die passive Natur der Sinneswahrnehmung nicht ausgedrückt werden, als es der Aquinate an dieser Stelle thut. Die Passivität besteht nicht darin, dafs das Organ einen Influx oder Reiz von aufsen erleidet, sondern der Sinnesakt selber in seiner Vollendung ist nichts anderes als eine Veränderung vom äufseren Objekt; durch die Form, welche der Sinn vom Objekt erhält, empfindet er.

Das Mifskennen dieser Passivität ist ein Hauptgrund, warum sowohl die neuere Philosophie als die jetzige Physik und Physiologie den objektiven Charakter der äufseren Sinnesqualitäten nicht mehr festzuhalten vermag. Um bei der Naturwissenschaft zu bleiben, so ist ihr die wahrnehmende Kraft, wenn sie überhaupt noch von einer solchen redet, etwas Aktives, eine solche Potenz, welche den von aufsen kommenden Influx oder Reiz umgestaltet und verändert, sei es nach eingeborenen und im Sinne bereits fertigen Formen (Nativismus), sei es in der Art, dafs der Empfindungsinhalt (z. B. Raum, Druck) durch subjektive Entwickelung erst erworben wird (genetische Theorie). Dieselbe lehrt deshalb, dafs derselbe identische Reiz im Auge zum Licht, im Ohr zum Schall u. s. w. wird, weil eben das Auge und die übrigen Sinnesorgane so eingerichtet sind, dafs sie ihre Reize mit den spezifischen Sinnesqualitäten beantworten.

Dagegen verhält sich die Sache ganz anders, wenn der Sinn bei seiner Thätigkeit nur passiv ist. In diesem Falle bringt er den Inhalt der Empfindung, d. h. die Sinnesqualität nicht durch eigene Aktivität hervor, er giebt zu derselben auch nichts her, sondern er nimmt lediglich auf und unterliegt ganz und gar der Bestimmung des äufseren Objekts. Der Inhalt der Vorstellung und Empfindung kann nicht blofs dem Objekt konform werden, er mufs es werden. Die Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung liegt in der Natur der Sensation.

Vielleicht möchte man einwerfen, dafs durch eine solche Auffassung die Sinnesthätigkeit aufhört, im vollen Sinne eine Thätigkeit zu sein, denn etwas lediglich Passives kann nicht thätig sein. Dem ist aber nicht so. Die scholastischen Lehrer wollen dem Sinn durchaus nicht die eigene Aktivität absprechen, sie wollen ihm nur jene Thätigkeit absprechen, welche gestaltend, schaffend und umwandelnd auf das Objekt wirkt. Der Sinn ist thätig, aber seine Thätigkeit ist eine aufnehmende, empfangende; er ist thätig,

wie jede Kraft thätig ist, die von einer anderen bewegt wird. In diesem Sinne sagt der englische Lehrer: *Sensus exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem: quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est judicium de propriis objectis*[1].

Mit gröfserem Rechte könnte man unsere Definition von Empfindung deswegen angreifen, weil sie dem Begriff von Lebensthätigkeit zu widerstreiten scheint. Leben heifst sich selbst bewegen, sich selber vervollkommnen und ausgestalten. Was sich selber bewegt, das schliefst die Bewegung von etwas anderem, d. h. das Leiden aus. Um diesem Einwurf gerecht zu werden, müssen wir auf die doppelte Seite des sinnlichen Wahrnehmungsaktes aufmerksam machen. Die Empfindung ist einmal ein Akt des empfindenden Wesens, und dann hat dieser Akt einen Inhalt; es kann keine Empfindung geben, in der nicht ein Etwas empfunden wird. In ersterer Beziehung ist zu sagen, dafs die Empfindung ein Lebensakt ist, weil sie aus dem empfindenden Wesen kommt und in demselben bleibt; sie geht nicht über das empfindende Wesen hinaus, wie die mechanische und chemische Thätigkeit. Ebenso richtet sich dieser Akt ganz und gar nach der Natur des sensitiven Wesens; er ist in gewissem Sinne immateriell, wie das sensitive Prinzip selber, verläuft in Zeit und Raum u. s. w. Was jedoch den Inhalt dieses Aktes anlangt, nämlich seine Beziehung zu einem äufseren Objekt, so giebt er sich denselben nicht selbst, sondern empfängt ihn. Das empfindende Wesen bewegt sich aus sich selber, um einem anderen Wesen ähnlich zu werden, sich ihm zu konformieren, kurz gesagt, um etwas zu empfinden, was es nicht selber ist. Das Passive, worin die Empfindung besteht, schliefst deshalb das Leben nicht aus; im Gegenteil, gerade dadurch ist die Selbstvervollkommnung und Selbstauswirkung ausgedrückt, die sich das empfindende Wesen giebt. Eben dadurch, dafs es sich seinen Empfindungsinhalt nicht selber giebt, sondern empfängt, vermag es sich mit der ganzen sinnlichen Welt in Relation zu setzen und dieselbe sinnlich in sich nachzuerzeugen und dadurch seine Aufgabe und Bestimmung zu erreichen. Mit Recht nennt deshalb der Aquinate in der oben

[1] Quodl. VIII. qu. 2 art. 3.

citierten Stelle diese Transmutation, welche der Sinn erleidet, eine Vervollkommnung und Vollendung — *cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili.*

Nunmehr erhebt sich jedoch die wichtige und ausschlaggebende Frage, ob eine solche Einwirkung von seiten der Aufsenwelt möglich ist, dafs dadurch unsere Sinneskräfte zum Abbild und zur objektiven Darstellung der Aufsenwelt werden. Über das lediglich rezeptive Verhalten unserer Empfindungskräfte liefse sich wohl leichter ein Einverständnis erzielen, da der neuere Empirismus seit Locke bis fast in die letzten Jahre herein die Erkenntniskräfte als *tabula rasa* fafste, die von aufsen beschrieben wird. Dagegen soll es infolge der neuesten Resultate der Physiologie und Physik geradezu unmöglich sein, dafs die Dinge so erkannt werden, wie sie sind. Alles, was wir aufser uns wahrzunehmen glauben, wie Licht, Farbe, Ton, Distanz, Raum, Ausdehnung, Masse, Bewegung u. s. w., all dies existiert nicht aufser uns; es sind nur unsere Empfindungen, die wir nach aufsen verlegen. Die Dinge »erscheinen uns rot oder grün, kalt oder warm, riechen oder schmecken u. s. w., während diese Empfindungsqualitäten doch nur unserem Nervensystem angehören und gar nicht in den äufseren Raum hinausreichen«.[1] In diesem Sinne hören wir alle Naturforscher reden, welche sich die Erklärung der Sinnenwelt zur Aufgabe setzen. Mögen sie der nativistischen oder empiristischen oder genetischen oder der Assoziationstheorie eines Stuart Mill huldigen, oder mögen sie Anhänger der Anpassungs- und Entwickelungslehre sein, die seit Darwin im Schwunge ist, so viel steht bei allen fest: alle äufsere Sinneswahrnehmung ist lediglich unsere subjektive Affektion, ein subjektives Gebilde ohne objektiven Wert. Das Einzige, was uns einzelne dieser Forscher zugestehen, ist, dafs die sinnlichen Qualitäten Zeichen einer äufseren Welt sind, Zeichen, die zwar die äufseren Objekte nicht abbilden und darum nicht erkennen lassen, aber deren Deutung und Verständnis uns gleichwohl in der äufseren Welt uns zurechtfinden läfst. Um in diese schwierige Frage einiges Licht zu bringen und den Standpunkt der alten Schule als den richtigen nachzuweisen, müssen wir auf einige Wahrheiten der Metaphysik zurückgreifen.

[1] Helmholtz, »Die Thatsache der Wahrnehmung«. Berlin 1879. S. 21.

Es ist ein alter Satz, den auch die neuere Wissenschaft anerkennt: *operari sequitur esse.* Weil in der Thätigkeit das Sein sich manifestiert und in die Erscheinung tritt, darum mufs sich die Thätigkeit notwendig nach dem letzteren richten und die Beschaffenheit desselben haben. Um den innigen Nexus zwischen Sein und Wirken noch mehr zu präzisieren, hat man diesen Satz auch so geformt: *omne agens agit sibi simile.* In seiner Thätigkeit sucht das Sein sich selber auszubreiten, sein Sein allem mitzuteilen, auf das es wirkt. Nicht blofs die tägliche Erfahrung bestätigt diese Wahrheit, auch das in unseren Tagen so viel gerühmte Gesetz von der Äquivalenz der Kräfte ist nur eine Anwendung dieses Axioms. Um diese Wahrheit für unseren Zweck noch mehr zu verwerten, wollen wir die Thätigkeit der Naturwesen in ihrem letzten Grunde aufsuchen.

Nach der alten Schule ist die Natur des Körpers durch sein Formalprinzip oder die *forma substantialis* bestimmt. Die Form giebt dem Stoff Sein und ist dadurch die Quelle all seiner Thätigkeit. Dieses Formalprinzip ist aber etwas Ideales, es ist die Verwirklichung einer göttlichen Idee. Deshalb kann der heilige Thomas geradezu sagen, dafs die Dinge durch ihre Formen am göttlichen Sein partizipieren und es nachahmen.[1] Wenn aber dem so ist, dann folgt daraus, dafs das ganze Universum eine grofsartige Manifestation der göttlichen Gedanken ist; im Stoff gewinnen die Gedanken Gottes Gestalt und Leben. Haben die Naturwesen in ihrem innersten Grunde etwas Ideales als Thätigkeitsprinzip, dann folgt notwendig weiter daraus, dafs alle Thätigkeit in der Natur ideentragend ist. Wo immer eine Kraft und ein Wirken in der Körperwelt sich findet, kommt es im letzten Grunde aus einem Wesen, in dem ein Gedanke realisiert ist, und darum mufs dieses Wirken etwas Ideales zur Offenbarung bringen, und daher zweckmäfsig und vernünftig sein. Daraus erklärt sich, warum auch die leblosen und unvernünftigen Wesen zweckmäfsig und vernünftig handeln. Aus diesem Grunde hat schon der heil. Augustin die Kräfte der Kreaturen etwas Ideales (*rationes seminales*) genannt. Selbstverständlich wollte er damit nicht sagen,

[1] *Forma nihil est aliud quam divina similitudo participata in rebus, unde convenienter Aristoteles* (Phys. l. I. c. 9) *de forma loquens, dicit quod »est divinum quoddam et appetibile«.* C. Gent. III. 97.

dafs die Kräfte Ideen seien, sondern dafs sie in den Ideen ihren letzten Grund haben.[1]

Dem Gesagten zufolge hat jeder Akt der körperlichen Wesen eine doppelte Seite, eine materielle oder physische, und eine ideale oder intentionale. Da die Ideen sich im Stoff verwirklichen, so mufs notwendig alle Thätigkeit der Naturkörper in Zeit und Raum verlaufen; sie mufs mefsbar, singulär, konkret, mit einem Worte materiell sein. Ebenso mufs aber auch dieselbe Thätigkeit zugleich eine ideale Seite haben, weil ihre Quelle im letzten Grunde etwas Ideales ist. Demnach unterscheidet der englische Lehrer eine doppelte Veränderung, welche die körperlichen Wesen durch ihre Thätigkeit in anderen hervorbringen, nämlich eine *immutatio naturalis* und *spiritualis.* Die mafsgebende Stelle lautet: *Est duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus, alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur.*[2] Mit Rücksicht auf diese Gedanken können wir unseren früheren Satz »*omne agens agit sibi simile*« dahin erweitern, dafs wir sagen: jedes thätige Wesen sucht durch seine Thätigkeit sein Sein oder seine Form dem Gegenstand mitzuteilen, auf den es wirkt, sei es in physischer oder intentionaler Weise.

Sollen jedoch die körperlichen Wesen in dieser doppelten Weise auf die sie umgebenden Körper wirken, dann müssen letztere befähigt sein, diese doppelte Veränderung und Wirkungsweise in sich aufzunehmen; denn jede Thätigkeit, die auf ein äufseres

---

[1] *Hujusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.* S. Th. s. th. I. qu. 115 a. 2 ad 1.

[2] S. th. I. qu. 78 a. 3. Der Ausdruck »*spiritualis*« ist selbstverständlich nicht in eigentlicher Bedeutung genommen; »*spiritualis immutatio*« ist so viel als immaterielle, intentionale Einwirkung.

Objekt geht, erreicht nur dann ihr Ziel, wenn dasselbe für die Aufnahme des Einwirkens befähigt und proportioniert ist. In der That finden wir die Körper mit dieser doppelten Befähigung ausgerüstet. Sie haben einmal die Befähigung, durch das physische Einwirken der anderen Körper sich in der Art umwandeln und disponieren zu lassen, dafs sie dieselbe Form aufzunehmen imstande sind, wodurch das Agens in seinem Sein bestimmt wird. Der hl. Thomas drückt sich im Anschlufs an Aristoteles hierüber folgendermafsen aus: *Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, in quantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne et quidquid patitur passione naturali.*[1] Nach dem hl. Lehrer besteht demnach alle physische Thätigkeit darin, dafs das Agens seine Qualität im Leidenden, d. h. im Objekt erzeuge und hervorbringe, und zwar nach derselben Seinsweise, wie sie im Agens ist.

Die Körper können aber auch einen intentionalen oder immateriellen Influx von den anderen Körpern erfahren, und dies ist dann der Fall, wenn sie sich zwar nicht materiell derart disponieren können, um das physische Sein des Agens aufzunehmen, aber dazu befähigt sind, das Sein des Einwirkenden in höherer Weise, d. h. ohne Materie aufzunehmen. In diesem Falle wird die Wirkung dem Agens nicht im physischen Sein ähnlich, sondern nur im intentionalen, d. h. bildlichen oder vorstellenden. Solcher Art sind alle äufseren Sinne; sie konformieren sich den Qualitäten, ohne jedoch im physischen Sinne selber diese Qualitäten zu werden. Das Auge wird nicht selber rot oder blau, wenn es die rote oder blaue Farbe sieht, und die Zunge wird nicht selber süfs oder bitter, wenn sie Süfses oder Bitteres schmeckt. Hören wir auch hier wieder den englischen Lehrer, der, an die obigen Worte anknüpfend, schreibt: *Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis*

---

[1] In II. de Anima lect. 24.

dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam. Et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. Zur Erklärung dieser intentionalen Aufnahme des Objekts zieht der hl. Thomas den Vergleich mit dem Wachs und dem goldenen Siegelring herbei. Das Wachs wird dem Siegelring ähnlich, insoweit er sein Bild einprägt, aber es wird ihm nicht ähnlich dem physischen Sein nach, es wird nicht selber golden. Ähnlich verhält es sich mit der Empfindung; sie wird dem Empfundenen ähnlich der Form, aber nicht dem materiellen Sein nach — *secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae.*

Selbstverständlich vermag das Organ als solches nicht die intentionale Einwirkung von seiten des Objekts aufzunehmen, denn so kunstvoll es auch gebaut ist, vermag es nur den physischen Influx zu perzipieren, denselben nach physikalischen oder physiologischen Gesetzen zu gestalten, zu Kraftumsetzungen, chemischen Prozessen u. s. w. sich herzugeben. Als etwas Körperliches nimmt das Organ den Influx von Licht, Wärme, Schall u. s. w. nicht anders auf wie die anderen Körper. Das Bild auf der Netzhaut beim Sehen ist dasselbe und kommt nach denselben mechanischen Gesetzen zu stande, wie auf der Spiegelfläche oder im Auge eines toten Menschen. Desgleichen wird die Hand nicht in anderer Weise warm als jeder andere Körper. Ebenso ist die Erschütterung des Trommelfells beim Hören dieselbe, wie die Erschütterung eines ähnlichen toten Körpers. Das Organ ist eben nicht der Sinn; der Sinn oder die Sinneskraft ist es, welche das Organ befähigt, die objektiven Qualitäten intentional, d. h. *sine materia* aufzunehmen. Nach dem hl. Thomas verhält sich der Sinn zum Organ wie die Form zur Materie, der Sinn erhebt das Organ zu einer erkennenden und wahrnehmenden Thätigkeit. Der Sinn bringt das Organ in eine solche Proportion zum Objekt, dafs es zu dessen Nachbildung mächtig (*potentia*) wird.

Wenn wir im Vorausgehenden gezeigt haben, dafs einerseits das Sinnenobjekt sowohl physisch als intentional thätig sein kann, und anderseits erkannt haben, dafs das beseelte Organ den

physischen und intentionalen Influx zu rezipieren vermag: so ist damit keineswegs alle Schwierigkeit beseitigt; im Gegenteil, sie steigert sich erst recht. Wie sollen Ätherwellen, die vom äufseren Objekt ins Auge gelangen, das Abbild des Objekts erzeugen können? Wie sollen überhaupt Ätherwellen im Auge eine Wirkung hervorbringen, die sich auf ein Objekt bezieht? Und wiederum, wie sollen Schallwellen im Ohr eine Wirkung setzen, durch welche ein fernes Objekt wahrgenommen wird? Ähnlich verhält es sich mit allen jenen Sinneskräften, die den äufseren Influx nur mittels eines Mediums rezipieren.

Um diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir wiederum auf die Lehre von der *forma substantialis* oder dem Wesensprinzip der Körper zurückgreifen. Durch das Formalprinzip erlangt der Körper nicht blofs das Sein, sondern es wird in ihm zugleich eine Thätigkeit grundgelegt. Aus dem Formalprinzip gehen nämlich gewisse sekundäre Formen hervor, Qualitäten und Kräfte, durch welche die Substanz thätig ist. Diese Kräfte dienen gleichsam als Instrumente, mit denen die Substanz agiert. Wir müssen demnach so sagen: Die körperliche Substanz wirkt mit ihren Qualitäten auf den Äther, auf die Luft und wie immer die Medien beschaffen sein mögen, um in der empfindenden Kraft ihr Abbild zu erzeugen. Nicht die Ätherwelle erzeugt das Bild, sondern der Gegenstand bedient sich der Ätherwellen als eines Instrumentes, um sich dem erkennenden Vermögen zu offenbaren. Schwingungen irgend eines Mediums haben an sich betrachtet allerdings mit Vorstellung eines Objekts nichts zu thun, aber Schwingungen, die ein Körper zu dem Zweck hervorruft und in ganz bestimmter Weise vornimmt, um sich einem anderen Körper zu offenbaren, solche Schwingungen sind dasselbe, was der Pinsel in der Hand des Malers ist; sie sind ein Instrument, das in Kraft der *causa principalis* thätig ist und darum Wirkungen hervorbringt, die weit über die Natur des Instruments hinausgehen.[1] Und diese Wirkungen gehen nicht blofs über die Natur des Instruments hinaus, sie bestehen wesentlich darin, dafs sie im Sein der Prinzipalursache ähnlich sind. Wie das Gemälde nicht dem Pinsel ähnlich wird, den der Künstler benutzt, sondern der Idee, die den Künstler bei

[1] Vgl. Pesch, »Das Weltphänomen«, S. 129 ff.

Ausführung seines Werkes leitet, so wird auch das empfindende Vermögen nicht dem Äther ähnlich, sondern der durch den Äther einwirkenden Qualität. Und hinwiederum, wie der Pinsel durch seine Bewegungen und Striche, die alle materieller Natur sind, etwas Immaterielles zur Darstellung bringen kann, in ähnlicher Weise vermag Äther- oder Luftbewegung in der Sinneskraft das Bild dessen abzubilden, von dem Äther und Luft in ganz besonderer und auf diesen Zweck abzielenden Weise beeinflufst sind. Die Ätherschwingung trifft eben nicht blofs den Nerv und setzt sich dort in eine physiologische Bewegung um, sondern sie trifft zugleich die den Nerv beseelende Empfindungs- und Vorstellungskraft, welche für die Nachbildung des influenzierenden Objekts proportioniert ist. Die Sinneskräfte sind gerade so viele und sind gerade so beschaffen, weil sie gerade diese und keine anderen Objekte, und zwar in dieser bestimmten Weise, wahrnehmen sollen — *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili.*

Auf Grund der vorausgehenden Untersuchung dürfen wir bezüglich der Art und Weise des Einwirkens äufserer Objekte auf unsere Sinne Folgendes behaupten: die äufsere Qualität vermag mittels des Mediums von Äther, Luft u. s. w. das Sinnesvermögen derart zu beeinflussen, dafs im letzteren eine nachahmende Vorstellung von derselben entsteht. Wir dürfen uns jedoch mit diesem Resultat nicht ganz zufrieden geben, weil damit nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind. Die neuere Physiologie kennt nämlich keinen anderen Einflufs des Objekts auf das Medium, als den der Bewegung; das Objekt bewegt das Medium, und das bewegte Medium reizt die Sinnesnerven. Diese Bewegung ist zumeist eine schwingende, Äther und Luft geraten in vibrierende Bewegung. Die Physiologie nimmt allerdings spezifisch verschiedene Sinnesqualitäten an, wie Licht, Schall, Geruch, Geschmack u. s. w., aber sie läfst die verschiedenen Qualitäten durch dieselbe mechanische Bewegung entstehen, die nur der Form nach verschieden ist. In dieser Form reizt das bewegte Medium das Auge, in einer anderen Form das Ohr. Die spezifisch verschiedene Qualität entsteht aus der verschiedenen oder »disparaten« Bewegungsform. Unter der letzteren versteht die Physiologie jedoch keine qualitative Veränderung des Mediums, sondern lediglich »die Kurve, welche das Bewegliche während einer gegebenen Zeit im Raum

beschreibt.«[1] Demnach leitet sich alle Empfindung von quantitativen Verhältnissen des influenzierenden Mediums her. Aber wie sollen lediglich quantitative Bestimmungen die Abbildung transcendenter Qualitäten vermitteln? Es ist erklärlich, wie der Pinsel des Malers nicht sich selber, sondern etwas von ihm Verschiedenes, eine Idee, zum Ausdruck bringt, denn er gehorcht nicht lediglich mechanischen Gesetzen, sondern sein mechanisches Wirken ist von einem höheren Gesetz beherrscht, welches sich die mechanische Kraft dienstbar macht; aber wie soll Ätherschwingung die Qualität von Farbe, Ausdehnung, Figur, Distanz, Bewegung u. s. w. vermitteln?

Nach unserer früheren Lehre ist das Medium nicht blofs ein Mittel, denn als solches würde es keine aktive Kraft entfalten und auf die Empfindung nicht aktiv influenzieren, sondern es ist eine *causa instrumentalis separata* für die einwirkende Substanz. Als solche mufs sie zum Effekt auch etwas beitragen; es mufs ihr eine eigene Aktivität zuerkannt werden. Damit aber der Äther der einwirkenden Qualität einen aktiven Dienst leisten könne, darf er nicht lediglich als bewegt betrachtet werden; das äufsere Objekt darf ihn unseres Erachtens nicht lediglich in lokale Bewegung versetzen, weil sich bei lediglich lokaler Bewegung nicht begreifen läfst, wie transcendente Objekte empfunden werden können. Aus diesem Grunde läfst die alte Schule das Medium nicht blofs bewegt, sondern auch alteriert sein. Das Objekt bewegt nicht blofs den Äther, oder was man sonst als Mittel gelten lassen will, sondern es verursacht in demselben auch eine Qualität, wodurch das Medium dem einwirkenden Objekt proportioniert wird — *sensibilia per modum cujusdam alterationis immutant medium.*[2]

Es würde uns zu weit führen, wenn wir des näheren untersuchen wollten, worin diese Alteration des Mediums besteht. Sicher ist nicht anzunehmen, wie es einige mittelalterliche Lehrer wollten, dafs der äufsere Gegenstand im Medium sein Bild erzeuge, und letzteres durch das Medium zum Organ gelange.

---

[1] Vgl. Wundt, »Grundzüge der physiologischen Psychologie«. Leipzig 1880. Bd. I. S. 277.

[2] S. Thom. de sensu et sensato lect. 16. Vgl. Silv. Maurus, »Quaest. philos.« t. III. qu. 41 sequ.

Denn abgesehen davon, dafs in einem solchen Falle die allgemeine Lehre aufgehoben würde, dafs die Sinnesakte aus der Potenz der sinnlichen Kraft eduziert werden, bliebe es geradezu unerklärlich, wie z. B. der Äther vorstellende, d. h. erkennende Eindrücke nur zu vermitteln vermöchte. Wir werden uns diese *alteratio* dahin zu erklären haben, dafs die einwirkende Qualität das Medium sich so viel als möglich verähnlicht, wodurch es die Empfindungskraft in der Weise zu beeinflussen vermag, dafs dieselbe sich intentional der einwirkenden Qualität konformiert. Durch solche Alteration des Mediums liefsen sich Thatsachen leicht erklären, die unseren heutigen Physikern grofse Schwierigkeiten bereiten. Es ist z. B. Thatsache, dafs der Moschus grofse Räume jahrelang mit seinem Geruch erfüllt, ohne dafs im mindesten ein Gewichtsentgang nachgewiesen werden kann. Nimmt man an, dafs der Moschus nicht kleinste Teilchen an das Medium abgiebt, sondern dem Medium die riechende Qualität mitteilt, d. h. es alteriert, so erklärt sich diese Thatsache unschwer.

Die Naturwissenschaft will allerdings eine solche qualitative Veränderung des Mediums nicht zugeben. Nach ihr ist alle physikalische und chemische Eigenschaft Bewegung und nichts als Bewegung. Weil Licht und Wärme und Elektrizität an Bewegungen geknüpft sind, darum sollen sie selber nichts anderes als Bewegung sein. Die Annahme von Alterationen oder qualitativen Veränderungen der Körper leugnet aber keineswegs die von den Physikern erforschten und festgestellten Bewegungen, wie wir in der Naturphilosophie gezeigt haben.[1] Wir verstofsen demnach gegen kein Gesetz der Physik, wenn wir behaupten, dafs bei der Vermittelung der äufseren Sinnesqualitäten das Medium derart alteriert wird, dafs es die äufsere Qualität mehr oder minder in sich aufnimmt und dem Sinne zuführt.

4. Objektivität der äufseren Sinneswahrnehmung.

Im Bisherigen haben wir den sensitiven Akt der äufseren Wahrnehmung sowohl nach seiner subjektiven als objektiven Seite untersucht und gefunden, dafs die alte Schule ihn richtig definierte, wenn sie ihn als eine Verähnlichung der empfindenden Kraft mit

[1] S. 176 ff.

der äufseren Qualität erklärt. Die äufsere Qualität erzeugt entweder unmittelbar oder mittelbar (durch ein Medium) im sensitiven Vermögen ihr Abbild, ihr intentionales Sein. Mittels dieser Konformität erkennt der Sinn das äufsere Objekt. Aus dem Vorausgehenden ergiebt sich auch, wie dieses Bild zu denken ist. Die Physiologen fassen diese bildliche Vorstellung zu materiell, zu grobsinnlich; nach ihnen müfste in der empfindenden Kraft ein materielles, farbiges, räumliches Bild vom Objekte entstehen, wenn die Empfindung das Objekt darstellen sollte. Da nun solches nicht denkbar, so kann die sensitive Wahrnehmung nicht als ein bildliches Erkennen gedacht werden. Aber das bildliche Erkennen vollzieht sich nach unserer Darstellung nicht durch ein materielles, mechanisches Bild, wie es z. B. das Bild auf der Netzhaut ist, sondern durch ein intentionales, hypermechanisches und der Physik und Physiologie nicht angehöriges und durch sie nicht erreichbares Bild. Dieses Bild ist seinem Gegenstande nicht dem Sein nach, d. h. physisch, ähnlich, sondern nur der Vorstellung und Repräsentation nach, wie wir gezeigt haben.

Aus unserer Lehre ergiebt sich auch, dafs im sinnlichen Wahrnehmen nicht der Reiz empfunden wird, welcher im Organ vor sich gegangen ist, denn bei einer solchen Annahme würde der äufsere Sinn mit dem inneren konfundiert. Der innere Sinn empfindet die am eigenen Körper vor sich gehenden Modifikationen und Veränderungen, während das Objekt des äufseren Sinnes etwas vom eigenen Körper Verschiedenes ist.[1]

In gleicher Weise folgt aus unserer Untersuchung über die Natur der Empfindung, dafs wir in letzterer auch nicht die sinnliche Vorstellung als solche wahrnehmen, sondern dafs wir durch die Vorstellung unmittelbar das Objekt erfassen. Würde der äufsere Sinn die *species sensibilis* zum Objekt haben, so müfste er, abgesehen von allem Anderen, reflex thätig sein; das sinnliche Vermögen müfste sich selber ansehen können, um das Abbild des äufseren Körpers zu entdecken; eine solche reflexe Thätigkeit ist aber für den Sinn unmöglich. Sie würde zudem auch nichts nützen; das Empfinden würde nur seine eigenen subjektiven Affektionen, Bilder und Schöpfungen aufgreifen, nie und nimmer käme

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 85 a. 2.

es dadurch zu einer Aufsenwelt. Nehmen wir z. B. an, das gesehene Haus sei nur etwas in mir Vorhandenes, nur ein Bild meines Sehvermögens. Ist es dann möglich, dafs ein anderer eben dieses Haus wahrnimmt? Sicher nicht, aufser er würde es in mir sehen, denn nur dort, in meiner Vorstellung, existiert es und sonst nicht. Nun ist es aber Thatsache, dafs viele andere dieses Haus sehen und es gerade so sehen, wie ich es sehe, und an demselben Orte sehen, wo ich es sehe, und dafs sie es nicht in mir sehen, was an sich schon unmöglich ist, da meine inneren, psychischen Vorgänge von niemanden erkannt werden können, als von mir; folglich können die äufseren Sinneswahrnehmungen unmöglich lediglich subjektive Phänomene, Bewufstseinsthatsachen sein.[1]

Dieser Schlufs steht um so fester, als er auch, wie schon angedeutet, durch die Praxis bewahrheitet wird. Die Objekte unseres äufseren Empfindens sind meistens derart, dafs wir sie betasten, mit Händen greifen können; wir können sie bewegen, zerlegen; sie leisten uns Widerstand u. s. w., wir fliehen vor ihnen, weichen ihnen aus u. dgl. All das wäre aber unmöglich, wenn sie blofse Vorstellungen, blofse Bilder wären. Einen blofs vorgestellten Apfel kann ich nicht essen und niemanden an den Kopf werfen; ein blofs vorgestelltes Fenster kann ich nicht einschlagen und in einen in meinem Bewufstsein allein aufgestellten Kasten kann ich meine Kleider nicht legen.

Es hat wohl nicht an solchen Philosophen und Naturforschern gefehlt, welche die Thatsache, dafs wir die Wahrnehmungen der äufseren Sinne auf äufsere Objekte beziehen, durch eine Vergleichung hervorgebracht sein lassen. Sie sagen: weil wir zwischen innerlich und äufserlich, zwischen uns selbst und anderen Körpern einen Vergleich anstellen und aus diesem Vergleiche erkennen, dafs ein solcher Unterschied bestehe, verlegen wir gewisse Wahrnehmungen nach aufsen, gewisse nach innen. Das ist aber offenbar falsch. Das Tier erkennt ebenfalls äufsere Dinge; es kann aber keine Vergleichung anstellen, weil es nicht denkt. Auch durch die Erfahrung kommt es nicht auf diesen Unterschied von inneren und äufseren Empfindungen, denn sobald es zu sehen oder zu hören beginnt, erkennt es die Dinge als äufserlich. Es sieht nicht die Dinge in sich und rennt nicht

[1] Vgl. »Die Grundfragen der Erkenntnistheorie« v. E. L. Fischer S. 425.

zuvor an die gesehenen Dinge an, um zu erfahren, dafs die Empfindungen äufsere sind, sondern weicht ihnen schon das erste Mal aus. Ein klarer Beweis, dafs in der äufseren Sinneserfahrung nichts Subjektives, sondern Objektives, Äufseres wahrgenommen wird.

Andere, wie Helmholtz, Landois und Wundt, wollen durch einen Schlufs von den inneren subjektiven Empfindungen zur Objektivität gelangen. Nach Helmholtz[1] soll die Entstehung unserer Gesichtsvorstellungen und alles, was dazu gehört, wie die Ordnung des Sehfeldes, die stereoskopischen Wahrnehmungen, die Verlegung der Eindrücke auf die entgegengesetzte Seite im Raume, sowie alle Täuschungen des Gesichtssinnes auf einem Schlusse beruhen, der jedoch nicht auf Grund der Erfahrung gefällt, sondern unbewufst vollzogen wird. In gleicher Weise führt Wundt[2] die Bildung der Gesichtsempfindungen »auf ein unbewufstes Schlufsverfahren« zurück. Da diese Männer für eine *species sensibilis* kein Verständnis besitzen und gleichwohl die objektive Realität der Sensationen retten wollen, bleibt ihnen kein anderer Ausweg übrig. Gerade die Annahme einer Nachbildung des äufseren Gegenstandes im erkennenden Vermögen ist es, gegen welche Helmholtz eifert; von dieser Annahme leitet er allen Irrtum und alles Dunkel in der Erkenntnislehre her. Dagegen soll die Sinnesempfindung ein »Zeichen« für das äufsere Objekt sein, ein Zeichen, das von der äufseren eigentümlichen Einwirkung Nachricht giebt. Wenn die Empfindung ein Abbild wäre, dann müfste sie mit ihrem Gegenstande die gleiche Form gemeinsam haben, »ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Ähnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, dafs das gleiche Objekt, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und dafs also ungleiche Zeichen immer ungleichen Einwirkungen entsprechen«.[3]

Es dürfte nicht schwer halten, auch diesen gemäfsigten physiologischen Idealismus als unfähig für die Rettung der Aufsen-

---

[1] Vgl. dessen Vortrag »Über das Sehen des Menschen«, Leipzig 1855, sowie »Physiolog. Optik«, Leipzig 1867, S. 427 ff.

[2] Vgl. »Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele«. Leipzig 1863.

[3] In seiner Rede »Thatsachen in der Wahrnehmung«.

welt darzuthun. Denn dieses unbewufste Schlufsverfahren könnte nicht weiter tragen, als dafs es für den Influx von aufsen eine äufsere, von mir verschiedene Ursache geben mufs, aber nie könnte es uns darüber auch nur die mindeste Gewifsheit verschaffen, dafs die Dinge so sind, wie wir sie empfinden. Um so weniger kann Helmholtz auf diese Schlüsse etwas bauen, als er voraussetzt, dafs die äufsere Einwirkung »wesentlich mit abhängt von der Natur des vorstellenden Bewufstseins, und von deren Eigentümlichkeit mit bedingt ist«.[1] Wenn aber die äufsere Einwirkung von dem empfindenden Subjekt »wesentlich« umgestaltet wird, wie viel und was ist dann von ihr noch objektiv real? Der berühmte Physiker will sich damit helfen, dafs er das Kausalitätsgesetz angeboren sein läfst, welches sich bei jeder Sinnesvorstellung instinktiv bethätige und deren Ursache nach aufsen verlege. Aber welchen Wert sollen Schlüsse haben, denen aprioristische Momente zu Grunde liegen? Wenn Ursache und Wirkung lediglich subjektiv sind, warum sollten es schliefslich nicht auch die Empfindungen sein können? Warum sollten nicht auch sie lediglich aus dem Subjekte kommen und nur in ihm verlaufen? Noch mehr; eine solche Projektion von subjektiven Empfindungen hätte immer nur für den Einzelnen Wert, aber nie für andere. Denn angenommen, dafs ich meine Gesichts-, Gehör- und Geschmacksempfindungen auf Grund des Kausalitätsgesetzes oder eines Projektionsmechanismus meiner Seele in die Objektivität hinaussetze, dann sind dieselben doch nur für mich etwas Objektives, etwas aufser mir Befindliches, aber nie und nimmer für andere. »Denn dadurch«, schreibt mit Recht L. Fischer[2], »dafs ich vermöge meiner subjektiven Einrichtung etwas an sich Inneres als draufsen schaue, wird dasselbe doch nicht auch für einen anderen zu einem äufseren Gegenstand.« Es ist aber eine unleugbare Thatsache, dafs die Objekte meiner äufseren Sinnesperzeption auch von den Anderen und allen Anderen als äufserlich erfafst werden. Es ist demnach eine notwendige Folge, dafs in derselben ein äufseres Objekt erfafst wird.

Ulrici will diese Projektion dadurch retten, dafs nach ihm die Seele »in sich selbst notwendig und ursprünglich eine Be-

[1] »Physiol. Optik«, S. 442. [2] D. c. W. S. 426.

wegung, einen Zug oder Trieb nach aufsen trägt, von selbst auf die Aufsenwelt sich richtet, weil sie auf sie angewiesen ist . . .« Demnach müssen wir annehmen, »dafs die Seele unwillkürlich die auf die Netzhaut fallenden Strahlen nach aufsen hin zu ihrem Ausgangspunkte zurückverfolgt, und erst da, wo diese Bewegung zur Ruhe kommt, weil sie auf den ruhenden Gegenstand trifft, die Gesichtsperzeption sich bildet. Infolge dieser Bewegung nach aufsen drehen sich die Raumverhältnisse wieder um, und die Seele fafst als oben und unten, als rechts und links, was auch am Gegenstande (objektiv) oben und unten, rechts und links ist.«[1] Möge uns doch Ulrici sagen, wie die Seele es anstelle, dafs sie den Leib verläfst und den einfallenden Strahl »von dem Punkt aus, wo er die Netzhaut getroffen, in derselben Richtung zu dem leuchtenden Gegenstand zurückverfolgt«, um von dort aus die Gesichtsvorstellung sich zu bilden, indem sie die Raumverhältnisse wieder umkehrt und dieselbe Bewegung zurück macht. Fordern solche Lösungsversuche des Problems der Objektivität unserer Sinneserfahrung nicht unser Mitleid heraus?

Wer unserer bisherigen Auseinandersetzung gefolgt ist, wird solch verzweifelte Versuche nicht nötig haben, um die Aufsenwelt zu erreichen. Weil in unseren Empfindungen das äufsere Objekt sich abbildet, so nehmen wir in unseren Sinnesvorstellungen notwendig und unmittelbar den äufseren Gegenstand wahr. Erkennen heifst nach unserer früheren Lehre soviel als etwas Anderes abbilden, Vorstellung, Ausdruck und Bild von etwas sein. Bild ist hier selbstverständlich nicht in dem Sinne genommen, in welchem es etwas bezeichnet, was zu dem wesentlichen Sein als Accidens hinzukommt. In diesem Sinne ist z. B. das Bild, welches in den Marmor gearbeitet ist, für den Marmor etwas Accidentelles. Das Bildsein ist für den Erkenntnisakt nichts Accidentelles, sondern die Natur und Wesenheit selber. Obwohl dieses Bild immanent ist und obwohl von dem erkannten Objekt nichts im Erkennenden sich findet, als das Bild desselben: so ist doch dieses Bild durch seine Natur wesentlich auf das Objekt bezogen, d. h. es ist wesentlich mit dem Objekt verbunden. Das Sinnenbild kann nicht sich selber vorstellen; eine solche Annahme wäre geradezu lächerlich; es kann nur das vorstellen und zum Ausdruck

[1] »Leib und Seele«, S. 179. [2] Ebend. S. 186.

bringen, dessen Bild es ist, nämlich die äufsere Realität. Die Beziehung auf äufsere Gegenstände gehört deshalb, um es wieder zu sagen, zur Natur und zum Wesen des sensitiven Aktes[1]; er weist seiner Natur gemäfs nach aufsen hin, wenn er etwas Äufseres darstellt, wie er umgekehrt auf etwas Inneres hinweist, wenn er ein Akt des inneren Sinnes ist. Die Beziehung zu einem Objekt gehört überhaupt zur Natur jedes erkennenden Aktes; dadurch unterscheidet sich die erkennende Thätigkeit von der mechanischen und jeder anderen, dafs sie relativ ist, d. h. etwas zum Ausdruck und zur Darstellung bringt, was sie nicht selber ist. Aus diesem Grunde stellt die Phantasie uns etwas Äufseres vor, so oft sie einen Akt der äufseren Sinne reproduziert (die Objekte, welche wir z. B. im Traume sehen oder hören, sehen wir als von uns verschieden), und sie stellt uns Inneres vor, wenn sie einen inneren Sinnesakt zum Objekt hat. Dasselbe finden wir beim Intellekt, dessen direkte Erkenntnis uns Äufseres oder von ihm Verschiedenes darstellt, dessen reflexe Thätigkeit die Objekte als mit uns identisch und in uns vorhanden erkennt. Wir wiederholen deshalb: die Objektivität der äufseren Sinneswahrnehmung gehört zur Natur derselben.[2]

Aus diesem Grunde ist auch die ganze Menschheit unerschütterlich überzeugt, dafs sie durch ihre fünf Sinne nicht über innere Zustände, Eindrücke u. dgl. gewifs wird, sondern über solches, was aufser den Sinnen ist. Hätten wir für unsere Lehre keinen anderen Beweis, als diese allgemeine Überzeugung der gesamten Menschheit, so müfste dieselbe uns schwerer wiegen, als aller Apriorismus eines Kant und seiner Nachtreter in der heutigen Physiologie, die aufserhalb ihrer Studierstube selber nicht glauben, dafs aufser uns alles eitel Trug sei.[3] Die Macht dieser Überzeugung ist so grofs, dafs selbst die Begründer und Verfechter

[1] *Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem, qua est in re, licet non secundum eundem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe.* S. Th. in IV. S. dist. 49 qu. 2 art. 1.

[2] *Similitudo, quae est in sensu, abstrahitur a re, ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 2 a. 6. Vgl. Lorenzelli, »Sulla oggettività della sensazione e sulla natura delle qualità sensibili«, Roma 1882.

[3] Vgl. Pesch, »Das Weltphänomen«, S. 39 ff. Vgl. auch die treffliche Schrift von Straub: »De objectivitate cognitionis humanae«, Friburgi 1887.

des Idealismus sich ihr nicht entwinden können. Nach Kant, Cartesius, Leibniz, Malebranche, Locke, Hume u. s. w. ist all unser Erkennen ein Erfassen unserer subjektiven Affektionen und Zustände, ein Erkennen von äufseren Objekten dagegen nicht möglich, und doch halten alle, sich selber widersprechend, an der Aufsenwelt fest. Nicht anders handeln die Physiologen und Physiker unserer Tage. Sie bezeichnen unsere Empfindungen als »relative Funktionen«, um dieselben von der mechanischen und physiologischen Thätigkeit zu unterscheiden. Sie sagen, dafs das animalische Wesen durch dieselben mit der Aufsenwelt in Verbindung tritt und sich in den mannigfaltigsten Verkehr setzt. Die mechanische Thätigkeit sei allerdings auch eine relative, weil sie sich auf ein Objekt bezieht, aber die sinnliche Thätigkeit sei eine Relation ganz eigener und höherer Art, wodurch dem sinnlichen Wesen die umgebende Welt offenbar wird. Aber lehrt die Physiologie damit etwas anderes, als dafs durch die Empfindung etwas Äufseres empfunden wird? Helmholtz betrachtet, wie bemerkt, die Empfindungen als »Zeichen« der Aufsenwelt und will, dafs die Erfahrung diese Zeichen uns verstehen und auf die Objekte anwenden lehrt, wodurch die Empfindungen zu Wahrnehmungen und Erkenntnissen werden. Wenn aber die Erfahrung solches lehrt, d. h. lehrt, dafs diese Zeichen in der Objektivität etwas gelten und objektive Beziehungen zum Ausdruck bringen, dann müssen diese Zeichen doch wohl schon zuvor objektiven Charakter haben, d. h., es mufs in ihnen etwas Objektives zum Ausdruck gebracht worden sein. Die Erfahrung kann nur deswegen dieselben verifizieren, weil in denselben sich solches findet, was objektiv erfahren wird. Nach Helmholtz sind »die Sinnesempfindungen für unser Bewufstsein Zeichen, deren Bedeutung verstehen zu lernen, unserem Verstande überlassen ist.« Diese Worte können wohl nur den Sinn haben: der Verstand denkt und begreift die von äufseren Objekten verursachten Zeichen und kommt dadurch zur Erkenntnis der Aufsenwelt. Heifst das aber nicht so viel: der Verstand denkt solches, was aufser ihm in Wirklichkeit existiert? In seiner Schrift »Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens«[1] behauptet er geradezu, dafs in manchen Fällen volle Übereinstimmung

[1] »Populäre wissenschaftliche Vorträge.« Heft II.

zwischen Vorstellung und Objekt vorhanden ist; er schreibt: »Nur die Beziehungen der Zeit, des Raumes, der Gleichheit und die davon abgeleiteten der Zahl, der Gröfse, der Gesetzlichkeit, kurz das Mathematische sind der äufseren und der inneren Welt gemeinsam, und in diesen kann in der That eine volle Übereinstimmung der Vorstellungen mit den abgebildeten Dingen erstrebt werden.« Was ist das anders als das Zugeständnis, dafs unsere Sinneserfahrung wenigstens teilweise objektiv ist. Wer denkt nicht an das *»Naturam expellas furca* . . . . .«[1]?

Der gemeinsame Fehler aller dieser Männer liegt darin, dafs sie den von uns entwickelten passiven Charakter der sensitiven Thätigkeit nicht verstehen wollen. Nach ihnen ist die Empfindung das Produkt des Objekts und des empfindenden Subjekts, allein der Löwenanteil gehört hierbei dem empfindenden Subjekt, welches den Influx vom Objekt nach immanenten Gesetzen gestaltet, so dafs das Produkt mit dem Objekt keine Ähnlichkeit haben kann. Die alte Schule läfst Objekt und Subjekt in der Weise zusammenwirken, dafs die empfindende Kraft sich dem einwirkenden Objekt gegenüber lediglich passiv, d. h. aufnehmend, rezeptiv verhält, dagegen in der Weise aktiv ist, dafs sie das Objekt nach ihrer Seinsweise — *secundum modum recipientis* — aufnimmt, d. h. das Objekt hat sich nach der Natur des empfindenden Vermögens zu richten und wird deshalb nicht physisch rezipiert, sondern intentional.[2] Auf solche Weise trägt die äufsere Sensation den beiden Faktoren Rechnung; sie ist nach einer Seite immanent, ein Lebensakt, der im Subjekt bleibt und es vervollkommnet, nach der anderen Seite transeunt, d. h. sie erreicht ein äufseres Objekt. Das Auge, welches in unermefslicher Ferne einen Stern sieht, geht nicht aufser sich hinaus, und doch berührt es den Stern. Der mechanische Akt geht auch auf das äufsere Objekt, aber nur dadurch, dafs er eine Kraft an dasselbe abgiebt; er wirkt insoweit auf dasselbe ein, als er Kraft verliert. Im Sehen und

---

[1] Helmholtz kann nicht umhin, mitunter die Vorstellungen auch »Bilder der Objekte« zu nennen. Was soll aber das für ein Bild sein, das nichts abbildet?

[2] *Sentire, quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem, sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem.* S. Th. in I. Sent. dist. 40 qu. 1 art. 1 ad 1.

Hören wird auch auf ein äufseres Objekt gewirkt, aber der Sehende giebt keine Kraft an das Gesehene ab, er verliert nichts, im Gegenteil, er gewinnt, weil er bildlich in einem Lebensakt selber das Gesehene wird. Daher das Axiom der Schule: *sensus in actu et sensatum in actu sunt idem.*

Manche wollen unsere Lehre dadurch entkräften, dafs sie sagen: mag es sich mit der vorgeblichen Objektivität der Empfindung wie immer verhalten, so viel steht fest, dafs sie uns nicht unmittelbar nach aufsen führt, denn zwischen uns und den vorgestellten Dingen steht immer die Vorstellung, und darum kommen wir nie aus unseren Vorstellungen heraus und können nie die Dinge selber erreichen. Das hat auch die alte Schule gefühlt, und darum betrachtet auch sie die Vorstellung als ein Medium, als ein Mittel für die Erkenntnis.

Zur Widerlegung dieses Einwurfs bemerken wir nach dem Aquinaten, dafs bei der Erkenntnis ein dreifaches Medium vorhanden sein kann. Es giebt ein *medium in quo,* d. h. ein solches Mittel, welches zuvor selber erkannt werden mufs, um dadurch zur Erkenntnis eines Anderen zu gelangen. Das Bild im Spiegel mufs zuvor selber erkannt sein, dann führt es mich zur abgebildeten Sache. Es ist klar, dafs ein solches Medium die Erkenntnis zu einer mittelbaren macht. Ein anderes Mittel kann als *medium sub quo* bezeichnet werden, weil es die erkennende Kraft zur Erkenntnis disponiert. Dieser Art sind all die Mittel und Medien, unter denen unseren Sinnen der Influx des äufseren Objekts zugeht, wie z. B. der Äther, die Luft. Sicher raubt dieses Medium der Erkenntnis nicht den Charakter der Unmittelbarkeit, im Gegenteil, durch dasselbe wird das Objekt dem Subjekt nahe gebracht und die Einheit zwischen Subjekt und Objekt hergestellt. Ein drittes Mittel ist endlich das Bild oder die Spezies selber, wodurch der Gegenstand erkannt wird — *medium quo cognoscitur.* Aber auch dieses Medium kann die Erkenntnis nicht mittelbar machen, denn dieses Medium ist der lebendige Abdruck und Ausdruck des Objekts selber, folglich mufs es unmittelbar und ohne weitere Vermittlung zum Gegenstand führen.[1] Die Empfindung kommt

[1] *Immediate dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat; quia visus non fertur in haec media*

dadurch zustande, dafs die Form des äufseren Gegenstandes bildlich, d. h. *sine materia* in das empfindende Vermögen aufgenommen wird. Die Form verhält sich demnach als das Bestimmende und Seingebende, als das, wodurch das Vermögen in seiner spezifischen Thätigkeit konstituiert wird. Es ist aber absolut unmöglich, dafs dasjenige, was die Thätigkeit konstituiert, zugleich auch das Ziel und der Terminus der Thätigkeit sei. Die erwärmende Thätigkeit kann nicht sich selber zum Ziel haben, sondern nur ein anderes, auf das sie übergeht; ebenso kann die Form oder die Vorstellung, wodurch die Empfindung zur Empfindung wird, sich nicht selber vorstellen, sondern nur das, dessen Form sie ist; widrigenfalls man sagen müfste: das Empfinden empfindet sich selber, das Sehen sieht sich selber, d. h. aber soviel als: der Empfindungsakt hat keinen Inhalt; das Empfinden empfindet nicht. Deshalb behaupten wir sicher und fest: *species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id, quo sensus sentit.*[1] Diese Sicherheit wird durchaus nicht durch den Einwurf Isenkrahes[2] und anderer erschüttert, dafs, wenn unser Erkennen sich durch Spezies vollziehen würde, wir von diesen Bildern Bewufstsein haben müfsten, was sicher nicht der Fall ist. Ich glaube, dafs das gerade Gegenteil aus diesem Einwurf folgt. Würden wir die Erkenntnisbilder wahrnehmen, dann wären sie das Objekt unseres Erkennens, aber gerade dadurch, dafs wir sie selber nicht erkennen, folgt, dafs sie uns unmittelbar zum Objekt bringen. Das Bildsein geht beim Erkenntnisakt ganz verloren; so sehr identifiziert er sich mit dem erkannten Gegenstand. Zur Verstärkung obigen Einwurfs fügt man noch hinzu, dafs die Annahme von Abbildern und intentionalen Vorstellungen für die Wahrheit und Sicherheit unseres Erkennens völlig wertlos ist, weil wir nicht kontrollieren können, ob die Abbilder auch den Dingen ähnlich sind. Um eine solche Kontrolle üben zu können, müfste man die Dinge erkennen, ehe man sie erkennt. »Darum fehlt jede Sicherheit für die Treue der Bilder, und die sinnliche Erkenntnis schwebt also

---

tanquam in visibilia; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Quodl. VII. art. 1.

[1] S. Th. s. th. I. qu. 85 a. 2.

[2] »Idealismus oder Realismus? Eine erkenntnistheoretische Studie zur Begründung des letzteren.« Leipzig 1883. S. 77.

in der Luft; sie ist einfach Meinung, Hypothese.«[1] Eine solche Kontrolle ist nicht nötig; die Untrüglichkeit liegt in unseren Erkenntniskräften. Wer diese Untrüglichkeit bezweifelt, zerstört sie; sie sind dann keine Vermögen für unsere Wahrnehmung.

Wir schliefsen und fügen nur noch eine Bemerkung hinzu. Man wird vielleicht unseren Ausführungen gegenüber betonen, dafs sie sich von Anfang an auf den Standpunkt des gesunden Sinnes und der natürlichen Anschauung stellen, statt denselben als den richtigen erst nachzuweisen. Wir geben dies zu; unsere Lehre ruht auf dem Realismus der gesamten Menschheit, auf jenem Realismus, dessen sich auch die heutigen Idealisten trotz aller Anstrengung nicht zu entschlagen vermögen, wie wir gesehen. Von diesem Realismus wollten wir nachweisen, dafs er nicht blofs vom philosophischen Denken gefordert sei, sondern auch keinem Resultat der Naturwissenschaft widerspreche, und dafs es deshalb nicht richtig sei, wenn Isenkrahe und andere behaupten, dafs die alte Lehre den Anforderungen der heutigen Wissenschaft nicht genüge. Wer die Untrüglichkeit unserer Sinne erst philosophisch und physiologisch herstellen will, der sägt den Ast ab, auf dem er sitzt, und löscht das Licht aus, mittels dessen er forschen soll; ein solcher kommt aus dem Subjektivismus nicht mehr heraus. Es giebt Wahrheiten in der Philosophie, welche von der Philosophie nicht aufgefunden werden, sondern welche die Philosophie schon vorfindet und darum nicht zerstört, sondern nur wissenschaftlich rechtfertigt. Und zu diesen Wahrheiten gehört auch die von der Realität und Wahrheit unserer Sinnesempfindungen.

5. Subjekt der Sinneswahrnehmung.

Was das Subjekt der Sensation anlangt, so haben in alter und neuer Zeit manche angenommen, dafs die Seele allein den Akt der Sensation vollzieht; wie z. B. Plato, der hl. Augustin,[2] Cartesius, Rosmini.[3] Sie haben dadurch der Philosophie grofsen Schaden

[1] Vgl. Tübinger Quartalschrift. 1884. S. 359.

[2] Manche lassen ihn hierin nicht platonisch denken, z. B. Haffner, »Grundlinien der Geschichte der Philosophie«.

[3] In unseren Tagen verfechten die Rosminianer wieder lebhaft diese Lehre ihres Meisters.

zugefügt, weil dadurch der Unterschied zwischen Sinn und Verstand verwischt wurde. Dies mufste sich namentlich beim Gedächtnis rächen, das nach solcher Verwischung nicht mehr als ein sinnliches und intellektuelles auseinander gehalten werden konnte. Andere, namentlich die meisten neuesten Physiologen wie z. B. Helmholtz, wollen den sensitiven Akt im Gehirn vor sich gehen lassen. Nach diesen giebt es nur ein sinnliches Vermögen — das Gehirn. Die anderen Sinne sind keine Vermögen, weil sie nicht den Sinnesakt setzen, sondern nur den äufseren Reiz zum Gehirn tragen. Dagegen sagen wir, dafs das Subjekt für die äufsere Sensation weder die Seele allein, noch das Gehirn ist, sondern dafs dieselbe in den Organen vor sich geht, in denen die Seelenkräfte ihren Sitz haben. Dies will sagen: die Kräfte bilden mit ihren Organen das Subjekt der sensitiven Thätigkeit. Das beseelte Auge sieht und nicht die Seele allein; ebenso vollzieht sich das Hören im Ohre und nicht im Gehirn. Darum haben wir oben die Potenzen das *proximum subjectum* der Thätigkeit genannt, und nennt man die sensitive Erkenntnis auch eine *operatio compositi* oder *conjuncti*. Die Seele ist nur insofern alleiniges Prinzip der Sensation, als durch sie allein der Organismus zu solcher Thätigkeit befähigt wird.[1]

Dafs die äufsere Sensation weder in der Seele allein, noch im Gehirn, sondern in den entsprechenden Organen vor sich geht, wird vor allem durch unser Selbstbewufstsein über allen Zweifel gestellt. Dasselbe sagt uns, dafs wir mit den Augen sehen, mit den Ohren hören, mit den Händen fühlen u. s. w., es bezeugt uns aber nicht, dafs wir mit dem Gehirn sehen oder fühlen. Würde die sensitive Thätigkeit im Gehirn sich vollziehen, so wäre nicht einzusehen, wozu die Organe so künstlich und wundervoll eingerichtet sind. Um den Influx des Objektes dem Gehirn zu vermitteln, wäre sicher ein so wundervoller Bau der Organe nicht nötig, dazu würde auch das einfache Nervensystem ausreichen. Gerade die komplizierte, wundervolle Einrichtung der Organe sagt uns, dafs sie für die spezifisch verschiedenen Sinnesfunktionen gebaut sind. Daran ändert auch die Thatsache nichts, dafs eine

[1] *Omnes potentiae dicuntur esse animae non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet, quod tales operationes operari possit.* S. Th. I. qu. 77 a. 5 ad 1.

Sensation nicht zustande kommt, wenn die Verbindung des Organs mit dem Gehirn abgeschnitten oder unterbrochen ist. Diese Thatsache beweist nur, dafs zwischen dem Gehirn als dem Centralorgan aller Sensation und den einzelnen äufseren Organen eine sehr innige Verbindung besteht.[1]

Manche Physiologen berufen sich auch auf die Thatsache, dafs der Reiz auf ein Organ nicht sofort die entsprechende Empfindung wachruft, sondern dafs verhältnismäfsig eine nicht unbeträchtliche Zeit verläuft, bis der Reiz empfunden wird; sie nennen diese Zeitdauer physiologische Zeit. Auf einen Nadelstich in den Finger z. B. folgt nicht gleichzeitig das Schmerzgefühl, sondern es schiebt sich zwischen beide eine Zeitdauer ein. Die Physiologen erklären diese Zeitdauer dadurch, dafs die Nervenleitung vom Reizpunkte bis zum Gehirn dieselbe verbraucht, weshalb die Empfindung nur im Gehirn vor sich gehen kann. Auch wenn wir eine solche Nervenleitung zum Gehirn zugeben würden, so wäre damit noch nicht zugegeben, dafs die Sinneswahrnehmung im Gehirn stattfindet, denn es liefse sich immerhin noch annehmen, dafs im betreffenden Organ die Sensation sich vollzieht, im Gehirn aber durch die Nervenleitung das Bewufstsein der Sensation vermittelt wird. Allein es ist nunmehr nachgewiesen, dafs die physiologische Zeit mit einer solchen Reizleitung durch die Nerven nichts zu thun hat, wenn auch ihr Name solches anzudeuten scheint. Würde die Reizleitung diese Zeitdauer verbrauchen, dann müfste die physiologische Zeit bei einer Leitung von der Fufsspitze bis zum Gehirn bedeutend länger sich herausstellen, als bei einem Reiz, der vom Ohr zum Gehirn geleitet wird. Das ist aber durchaus nicht der Fall; die Entfernung des Reizes vom Gehirn hat auf diese Zeit gar keinen Einflufs. Dagegen übt auf dieselbe den gröfsten Einflufs die Aufmerksamkeit, mit der wir auf die

[1] Dagegen kann man auch nicht ins Feld führen, dafs die Physiologen jene Teile des Gehirns bezeichnen zu können glauben, in welchen die verschiedenen äufseren Sinnesperzeptionen vor sich gehen. Das Schmecken und Hören soll dem verlängerten Mark, das Sehen den Vierhügeln, das Riechen einer vor den Vierhügeln liegenden Anschwellung, das Gefühl den Thalami angehören. Das beweist nichts weiter, als dafs diese Teile des vielseitigen Gehirnorgans beim sinnlichen Wahrnehmen beteiligt sind, aber es beweist mit nichten, dafs die äufsere Sinneswahrnehmung im Gehirn und vom Gehirn geschieht.

sinnlichen Vorgänge und Reize achten. Wenn die Aufmerksamkeit den Sinneseindruck schon erwartet, dann ist die physiologische Zeit um so kürzer und bei einfachen Licht- oder Schallreizen kaum wahrnehmbar. Je geringer dagegen die Aufmerksamkeit, desto länger dauert es, bis der Sinnesvorgang zum Bewufstsein kommt oder apperzipiert wird. In dieser Beziehung ist es eine bekannte Thatsache, dafs Soldaten im heifsen Kampfe ihre Wunden und deren Schmerzen nicht empfinden; es fehlt die Aufmerksamkeit; sie achten nicht darauf. Diese Zeit liegt demnach nicht zwischen Reiz und Empfindung, sondern sie liegt zwischen Empfindung und Bewufstsein der Empfindung, d. h. zwischen Perzeption und Apperzeption. Mit Recht schlägt deshalb Wundt im Anschlufs an v. Exner vor, diese Zeitdauer nicht physiologische Zeit, sondern vielmehr Reaktionszeit zu nennen.[1]

Wollte man die Sensation der Seele allein zuschreiben, dann müfste man sie als eine geistige Thätigkeit begreifen, und es wäre zwischen Sinn und Intellekt kein wesentlicher Unterschied. Bei einer solchen Annahme würde sich aber notwendig die weitere Folgerung ergeben, dafs den Tieren die sensitive Thätigkeit nicht zukommt, was Cartesius in der That auch behauptete, oder dafs die Tierseele ähnlich aufzufassen sei, wie die Menschenseele, nämlich als unabhängig vom Leibe und als eine geistige Substanz. Wie sehr eine solche Annäherung des sensitiven Prinzips an die Menschenseele dem Materialismus entgegenkommt, braucht nicht weiter erörtert zu werden.

Die Gegner berufen sich mit Vorliebe darauf, dafs die Sensation etwas Einfaches und Unausgedehntes sei und darum nicht von einem Organ vollzogen werden könne. Wir geben zu, dafs die sensitive Thätigkeit an sich, d. h. ihrer Wesenheit nach, unausgedehnt ist (»einfach« ist nicht identisch mit »unausgedehnt«, »einfach« ist der Gegensatz von »zusammengesetzt«). Die Sinneskraft gehört nämlich zu den Qualitäten, und jede Qualität, sei sie körperlich oder geistig, ist an sich unausgedehnt. Die Schwerkraft, die Wärme, die Assimilationskraft sind an sich etwas Unausgedehntes und in diesem Sinne, wenn man will, etwas Einfaches. Dies hindert aber nicht, dafs diese Qualitäten *per accidens*

[1] Vgl. Wundt, »Physiol. Psychol.«, Bd. II. S. 220 ff. und Gutberlet, »Psychologie«, S. 46 ff.

ausgedehnt werden, so oft sie ein ausgedehntes Subjekt informieren. Und so finden wir, dafs alle Accidentien, welche den körperlichen Substanzen inhärieren, ausgedehnt sind. Die Quantität macht eben die Substanz ausgedehnt, und dadurch wird alles Andere ausgedehnt und teilbar, was an ihr ist. Die Einfachheit der sensitiven Thätigkeit ist darum kein Hindernis, dafs sie von einem Organ geübt wird. Wir halten darum fest, dafs die Empfindung und alles sinnliche Wahrnehmen eine organische Thätigkeit ist; wir halten daran um so mehr fest, als eine Leugnung dieser Wahrheit das sinnliche Wesen zerstören würde. Das sinnliche Wesen ist weder Seele allein, noch Leib allein, sondern es ist ein Kompositum aus beiden, folglich mufs die Thätigkeit auch beiden angehören.[1]

Mit der Frage nach dem Subjekt der Sensation hängen zwei weitere Fragen innig zusammen, die gerade in unseren Tagen heftig erörtert werden, nämlich die Fragen um die Lokalisation und die Mefsbarkeit der Empfindung. Das Nachfolgende soll auch über sie den nötigen Aufschlufs geben.

a) Lokalisation der Empfindung.

Unter Lokalisation der Empfindung verstehen die neuere Physiologie und ein Teil unserer heutigen Philosophie die Befähigung der Seele oder auch des Gehirns, die Empfindung an eine bestimmte Stelle des Leibes zu verlegen. Diejenigen, welche die Empfindung an sich als unräumlich betrachten, verknüpfen mit der Lokalisation die weitere Befähigung, die Empfindung an der bestimmten Leibesstelle räumlich zu gestalten und über einen Teil des Körpers auszubreiten. Durch vielerlei Thatsachen glaubt man sich zur Annahme einer solchen lokalisierenden Kraft genötigt. Man beruft sich auf die oft wiederkehrende Erscheinung, dafs wir Schmerzgefühle in solche Teile des Körpers versetzen, die gar nicht gereizt worden sind und darum die Schmerzempfindung nicht haben können. »Stofsen wir uns an den Ellenbogennerven, so empfinden wir den Schmerz nicht im Ellenbogen, sondern in den Fingern. Drückt ein Knochenauswuchs auf einen aus der

---

[1] Weiteres hierüber vergleiche Seewis, »Della conoscenza sensitiva«, p. 320 seq.

Schädelhöhle austretenden Gesichtsnerven, so hat der Kranke die unerträglichsten Gesichtsschmerzen, obgleich die peripherischen Nerven des Gesichts ganz gesund sind.«[1] Solche Thatsachen führt die Physiologie in grofser Menge an und lehrt deshalb, dafs es ganz gleichgiltig sei, an welcher Stelle ein Nerv vom Reiz getroffen wird, da letzterer doch nur an den peripherischen Enden des Nerves empfunden wird. Die Physiologie bezeichnet dieses Lokalisationsvermögen als »Gesetz der exzentrischen Erscheinung«.

Thatsachen anderer Art findet die Physiologie mit der Philosophie darin, dafs wir nicht selten Empfindungen in Körperteile verlegen, die wir nicht mehr haben. Der Amputierte verlegt noch lange Zeit den Schmerz in das Glied, welches ihm abgenommen worden ist. Wir gehen sogar so weit, dafs wir Empfindungen aufser uns zu verlegen imstande sind, wie z. B. Tastempfindungen, die wir in die Kleider, in die Spitze eines angeschlagenen Stockes u. s. w. versetzen; abgesehen von dem gewöhnlichen Vorkommnis, Schmerzgefühl in solchen Körperteilen zu finden, die dessen unfähig sind, wie z. B. in den Haaren, Zähnen, Knochen.

Die Physiologen und Psychologen erklären diese Thatsachen auf die verschiedenste und widersprechendste Weise. Wir gehen nicht darauf ein, weil wir sonst all die verschiedenen Richtungen des Nativismus und Genetismus anführen müfsten, welche uns den Ursprung der Raumvorstellung darthun wollen.[2] Nur zwei diesbezügliche Versuche seien angeführt, weil sie besonders die Lokalisationstheorie entwickelten, nämlich die Theorie von Lotze und Wundt.[3] Nach ersterem ist die Seele als einfaches Atom unausgedehnt und folglich auch ihre Empfindung raum- und ortslos. Um aber gleichwohl die Empfindung in die verschiedenen Teile des Leibes verlegen zu können, hat er das Lokalzeichen eingeführt, d. h. er schreibt einem jeden Nervenkomplex an der Oberfläche unseres Leibes eine verschiedene lokale Funktion zu, infolge deren die unausgedehnte Empfindung ein bestimmtes qualitatives Zeichen erhält, das in den verschiedenen Teilen des Leibes ver-

---

[1] Büchner, »Kraft und Stoff«. 13. Aufl. S. 164. Vgl. Landois, d. c. W. S. 995 ff.

[2] Vgl. unsere Schrift »Die philosophische Lehre von Zeit und Raum«, Mainz 1886, S. 117 ff.: »Ursprung des Raumbegriffs«.

[3] D. c. W. II. Bd. S. 22 ff.

schieden ist, und wodurch die Empfindung die Seele zur aktuellen Raumvorstellung zu veranlassen vermag. An das Lotze'sche Lokalzeichen knüpft Wundt an. Er geht von dem Grundgedanken aus, dafs jede einzelne Art der Empfindung einfach, d. h. unräumlich ist, dafs dagegen »überall, wo wir räumliche Vorstellungen vollziehen, verschiedenartige Empfindungskomplexe zusammenwirken müssen«. Der Raumvorstellung liegt die »Verbindung der Netzhaut- und der Bewegungsempfindungen« zu Grunde. Demnach nennt er seine Theorie die der komplexen Lokalzeichen und erklärt sie mit den Worten: »Sie setzt zwei Systeme von Lokalzeichen voraus, deren Beziehungen beim Auge in der folgenden Weise zu denken sind. Das erste System, die festen Lokalzeichen der Netzhaut, bildet in jedem Auge ein Kontinuum von zwei Dimensionen. Von dem zweiten System, das an die Bewegung gebunden ist und daher bei ruhendem Auge nur als reproduktiver Bestandteil zur Geltung kommt, wird vorausgesetzt, dafs es, der einförmigen Beschaffenheit und intensiven Abstufung der Bewegungsempfindungen entsprechend, ein Kontinuum von nur einer Dimension darstelle. Den Prozefs der Raumanschauung können wir nun kurz bezeichnen als eine Ausmessung des mehrfach ausgedehnten Lokalzeichensystems der Netzhaut durch die einförmigen Lokalzeichen der Bewegung. Seiner psychologischen Natur nach ist dieser Prozefs eine assoziative Synthese: er besteht in der Verschmelzung beider Empfindungskomplexe zu einem Produkt, dessen elementare Bestandteile in unserer unmittelbaren Vorstellung nicht mehr von einander isoliert werden können. Indem diese Elemente völlig aufgehen in dem Produkt, das sie erzeugen, sind sie überhaupt einzeln nicht mehr unterscheidbar für unser Bewufstsein: diesem ist nur das aus ihnen resultierende Produkt gegeben, die räumliche Anschauung.« [1]

Es dürfte auf den ersten Blick einleuchten, dafs weder Lotze noch Wundt die angebliche Lokalisation der Sensation zu begründen vermögen. Das Lokalzeichen des Lotze nützt nichts, um der Seele zur Verräumlichung ihrer Sinneswahrnehmungen zu verhelfen, wenn dieselbe nicht schon zuvor die Befähigung zur Raumempfindung besitzt; denn wie soll sie die Lokalzeichen in

[1] »Logik« I. Bd. S. 458.

den verschiedenen Hautstellen perzipieren, wenn sie nicht schon zuvor die verschiedenen Stellen und Orte ihrer Hautoberfläche kennt? Und wie soll nach Wundt durch Ordnung und Kombination und Verschmelzung von Empfindungskomplexen Raum entstehen? Die Empfindungen sind Bewufstseinszustände, Bewufstseinsakte und zwar einfache und unteilbare; wie soll ihre Zusammenordnung und Verschmelzung die Empfindung lokalisieren? Eine räumliche Ordnung von Empfindungsakten scheint uns geradezu ein Widersinn der stärksten Art zu sein, um so stärker, als diese Empfindungsakte ausdrücklich als unausgedehnt und unräumlich, als etwas Einfaches erklärt werden.[1] Es kann ein einfacher Akt in der Zeit verlaufen; er kann länger oder kürzer dauern, aber zwei in der Zeit neben einander hergehende Akte geben keine Fläche, sie geben nur die Gleichzeitigkeit. Ist in den einfachen Empfindungen nichts Räumliches enthalten, dann mag die Seele ordnen, so viel sie will, sie wird nie Raum produzieren.

Doch lassen wir das, und fragen wir uns vielmehr, ob nicht die aufgeführten Thatsachen unsere Lehre, dafs die Sensation in den verschiedenen Organen sich vollzieht und demnach nirgends anderswohin versetzt werden kann, unmöglich machen.

Was vorerst jene Thatsachen anlangt, nach welchen wir Gefühle und Empfindungen in solche Körperteile verlegen, welche nicht empfindungsfähig sind, oder die wir nicht mehr besitzen, so können dieselben unsere Lehre nicht nur nicht alterieren, sie berühren sie gar nicht, denn wenn in diesen Teilen schlechterdings keine Empfindung sein kann, dann vermag auch alle Kraft der Seele dorthin keine wirkliche Sensation zu verlegen, am allerwenigsten die Empfindung dort zu lokalisieren, d. h. über den Raum hin auszubreiten. Wenn wir gleichwohl den Schmerz des Zahnfleisches oder der Zahnnerven auf den Zahn übertragen und den Schmerz der Stelle, an welchem ein Glied abgenommen worden ist, auf das fehlende Glied übertragen, so haben wir es nicht mit einem Akt des Tastsinnes oder eines anderen äufseren Sinnes zu

[1] »Als Empfindungen sollen diejenigen Zustände unseres Bewufstseins bezeichnet werden, welche sich nicht in einfachere Bestandteile zerlegen lassen.« Wundt, »Physiologische Psychologie«. Bd. I. S. 271 u. a. a. O.

thun, sondern mit einem Akte der Phantasie, die sich in ihrer Thätigkeit in gewissem Sinne, wie wir sehen werden, von Zeit und Raum freimachen kann. Dafs es sich hier um eine Täuschung der Phantasie handelt, kann jeder mit leichter Mühe ersehen. Er braucht nur seinen Zahn mit scharfem Instrument zu ritzen, und er wird erfahren, dafs dort kein Schmerz wohnt, und er braucht sich nur zu besinnen, dafs sein Fufs amputiert wurde, und die Täuschung ist dahin.

Anders verhält es sich allerdings mit den Thatsachen, nach welchen die Empfindung an einer anderen Stelle eintritt, als an welcher der Reiz stattgefunden hat. Wir glauben jedoch, dafs auch diese Thatsachen mit nichten eine lokalisierende Kraft der Seele oder des Gehirns beweisen. Wenn, um bei dem bekannten Beispiel zu bleiben, der Stofs auf den Ellenbogen im Finger als Schmerz empfunden wird, so ist vor allem ein Doppeltes auseinander zu halten. Der Stofs wird im Ellenbogen in der That als Druck empfunden; der Tastsinn erfährt die Einwirkung des äufseren Gegenstandes und vermag ganz sicher über denselben zu referieren; das ist die eine Empfindung, die Tastempfindung eines äufseren Objektes. Wenn infolge dieses äufseren Sinnesaktes im fühlenden Subjekt, und zwar hier im Finger, Schmerz entsteht, so haben wir eine neue Empfindung, die lediglich subjektiv ist, und die dem inneren Sinne angehört, wie das Spätere zeigen wird. Die Physiologie glaubt nun, dafs der Schmerz nicht im Finger ist, sondern dafs er an der Reizstelle vorhanden sein mufs, aber in den Finger verlegt wird. Ich glaube, dafs sie zuviel folgert. Um solches behaupten zu können, müfste sie imstande sein, nachzuweisen, dafs dort kein Schmerz ist, wo das Bewufstsein ihn findet. Dies kann aber die Physiologie durchaus nicht daraus beweisen, dafs das subjektive Gefühl an einer anderen Stelle eintritt als dort, wo die Reizung stattgefunden hat; denn Reiz und Empfindung sind verschiedene Dinge. Es kann recht wohl der Reiz an einer Stelle des Nerven vor sich gehen und am Ende des Nerven das Schmerzgefühl entstehen, weil die durch den Reiz entstandene Nervenbewegung erst am peripherischen Ende des Nerven zum Schmerz wird.

Die Physiologie, wie auch vielfach die heutige Philosophie, läfst in dieser Frage völlig aufser acht, dafs das ganze sinnliche

Leben, das innere, wie äufsere, eine gemeinsame einheitliche Wurzel besitzt. Die äufseren Sinne sind nur Verzweigungen, Äste aus diesem gemeinsamen Stamme. Die Grundlage aller äufseren Sinnesthätigkeit ist der Gemeinsinn oder *sensus communis*, von dem die sinnliche Kraft nach innen und aufsen sich verbreitet, und zu dem innere und äufsere Sinnesperzeption wieder zurückkehren. Weil die Wurzel für alle andere Sinnesthätigkeit, ist seine Aktion viel immaterieller und höher und universeller, aber gleichwohl ist sie nicht so, dafs sie die äufseren Sinne überflüssig macht oder dieselben lediglich zu Leitern des Reizes heruntersetzt. Die Verschiedenartigkeit des äufseren Objektes verlangt, dafs die äufseren Sinnesorgane auch mit spezifisch verschiedenen Sinneskräften begabt sind, und sich in diesen beseelten Organen die äufsere Sinnesthätigkeit vollzieht. Weil aber das Gehirn das Organ des Gemeinsinns oder Zentralsinns ist, so erklärt sich, dafs bei aller Sinnesfunktion das Gehirn wesentlich beteiligt ist und dort gleichsam alles Sinnenleben zusammenläuft.[1] Das deuten wir hier nur an, um es später des weiteren zu entwickeln.

b) Mefsbarkeit der sinnlichen Erkenntnis.

Gegenwärtig wird sowohl in der Physiologie als in der Philosophie lebhaft die Frage untersucht, ob die Sinnesempfindung mefsbar sei oder nicht. Der erste, welcher diese Frage aufwarf, war Herbart. Für ihn, der alle psychischen Vorgänge mechanisch verlaufen läfst, konnte es keine Schwierigkeit bieten, die mathematische Methode auf dieselben überzutragen. Nach ihm hat der Physiologe E. H. Weber diesbezügliche Versuche angestellt. Von der Thatsache ausgehend, dafs der stärkere Reiz auch eine stärkere Empfindung erzeugt, kam er durch vielfache und genaue Beobachtung zu der Behauptung, dafs die Empfindung zu dem sie verursachenden Reiz nicht in einfacher Proportion steht, wie der gewöhnliche Mann wähnt, der glaubt, dafs zwei Kerzen doppelt so

[1] *Sensus communis est primus sensus, a quo originem ducunt et ad quem terminantur sensus particulares: ac licet sit unus sensus numero, est multiplex ratione et essentia, si quidem sub diversa ratione percipit sensibilia diversorum sensuum, ex. gr. sub una ratione percipit colores, qui sunt sensibilia visus, sub alia ratione percipit sonos, qui sunt sensibilia auditus.* Silv. Maur. in De somno et vig. c. 2 n. 4.

stark leuchten, als eine; er fand, dafs bei stärkeren Reizen ein gröfserer Zuwachs erforderlich ist, um empfunden zu werden, als bei kleineren. Hängt man einem Gewicht von einem Pfund noch ein Lot an, so wird dieser Zuwachs empfunden; fügt man dieses Lot zu dem Gewicht von zehn Pfund hinzu, so nimmt die hebende Hand diesen Zuwachs nicht mehr wahr. Demnach konnte er das Gesetz aufstellen, dafs die Empfindungszuwüchse einander gleich sind, wenn das Verhältnis der Reize sich gleich bleibt — Weber'sches Gesetz. Auf den Weber'schen Ergebnissen hat Fechner seine Psychophysik aufgebaut. Jenen Reiz, der noch imstande ist, eine Empfindung auszulösen, nennt er Reizschwelle oder Schwellenwert[1], während die höchste Stärke des Reizes, über welche hinaus der Reiz die Empfindung nicht weiter steigern kann, von Wundt mit Reizhöhe bezeichnet wird. Mag auch der Reizumfang, d. h. die Gröfse der zwischen Reizschwelle und Reizhöhe liegenden verschiedenen Reizintensitäten noch so verschieden sein, so bleiben doch die beiden Grenzpunkte, Reizschwelle und Reizhöhe, konstant. »Denn die Reizschwelle entspricht dem Punkt, wo eine Empfindung eben merklich ist; eine eben merkliche Farbe, ein eben hörbarer Ton ist aber immer konstant.«[2] Demnach mufs, wenn das Organ in seiner Empfindlichkeit nicht alteriert wird, dieselbe Reizstärke dieselbe eben merkliche Empfindung verursachen.

Bei solcher Sachlage halten viele Physiologen und Psychologen die Frage bereits im bejahenden Sinne für entschieden. Namentlich ist es Wundt[3] und die mit ihm verbundene idealistisch-empirische Richtung. Auch einzelne katholische Forscher treten für die Bejahung der Frage ein, wie z. B. Gutberlet.[4] Manche hoffen sogar, dafs sich die Mefsbarkeit, die für jetzt nur bei äufseren Sinnesempfindungen nachgewiesen sei, sich auch auf die

[1] »Derjenige Grad der Stärke der Reizung, bei welcher die erste Spur der Empfindung anhebt, wird die ‚Schwelle' der Empfindung oder der ‚Schwellenwert' genannt.« Landois d. c. W. S. 863.

[2] Gutberlet in seiner »Psychologie« S. 44.

[3] In seinen verschiedenen Werken, ganz besonders in der Abhandlung »Das Weber'sche Gesetz und die Methode der Minimaländerungen«, Leipzig 1882.

[4] Vgl. »Über Mefsbarkeit psychischer Akte« im Philosophischen Jahrbuch. Bd. V. S. 42.

innere Empfindung und schliefslich auf alle psychische Thätigkeit ausdehnen lasse.

So verführerisch die skizzierte Messungstheorie erscheint, so besteht sie doch nicht die Probe der philosophischen Kritik. Vor allem ist zu betonen, dafs der Reiz kein entsprechendes Mafs abgeben kann. Um im eigentlichen Sinne etwas messen zu können, mufs selbstverständlich das Mafs mit dem Gemessenen gleichartig sein. Solches ist aber beim Reiz nicht der Fall. Da Messen eine quantitative Funktion ist, setzt es voraus, dafs die Empfindung, deren Mafs bestimmt werden soll, ebenfalls eine quantitative, mathematisch berechenbare Gröfse ist. Sicher behauptet kein Psychophysiker eine solche Voraussetzung. Man kann wohl auch die Empfindung eine Gröfse nennen; der Kranke sagt, er habe heute gröfseren Schmerz als gestern, und ebenso sagt man, diese Lichtempfindung ist gröfser als eine andere, aber wer immer so sagt, der will damit keine quantitativen Verhältnisse der Sensation ausdrücken, sondern nur graduelle. Wenn der Kranke seinen heutigen Schmerz für gröfser erklärt, so will er damit nur sagen, dafs sein Schmerz heute stärker, heftiger geworden ist, dafs er gestiegen ist. Wenn er das mit dem Schmerz verknüpfte Räumliche bezeichnen will, dann sagt er, sein Schmerz habe sich weiter ausgebreitet, er habe auch den Fufs ergriffen. Ebenso ist es, wenn man eine Lichtempfindung gröfser nennt, als eine andere; man will damit durchaus keine quantitativen Unterschiede angeben, sondern nur qualitative; man will verschiedene Helligkeiten bezeichnen: dieses Licht ist mehr hell, als ein anderes. Kurz: der Ausdruck »Gröfse« steht im übertragenen, analogen Sinn, weshalb man gewöhnlich »intensiv« beifügt und die Empfindung eine »intensive« Gröfse nennt gegenüber den extensiven Raum- und Zeitgröfsen. Der Beisatz »intensiv» soll das Quantitative und Mathematische negieren.

Damit leugnen wir selbstverständlich nicht das Wachstum und die Zunahme der Sinnesperzeption. Der Empfindungsakt kann schwächer oder stärker sein; aber dieser Zuwachs und diese Abnahme erfolgt nicht durch Addition oder Subtraktion einer Quantität, sondern durch Vervollkommnung, Steigerung und Entwickelung der Thätigkeit oder auch durch deren Herabstimmung und Verminderung.

Man kann nicht einwerfen: Empfindung ist nichts Anderes als Bewegung des elementaren Stoffes; letztere ist aber meſsbar, folglich auch die Empfindung. Auch wenn wir den Obersatz zugeben würden, so müſsten wir gleichwohl die Meſsbarkeit der Sinnesphänomene leugnen. Denn wir nehmen in den letzteren nicht die etwa damit verknüpften oder sie begleitenden Bewegungen wahr, das Oscillieren der Nerven und das Schwingen der Atome; durchaus nicht. Sehen ist nicht ein Empfinden und Wahrnehmen der Ätherwellen, und ebenso Hören nicht eine Perzeption der Luftbewegung. Wir können vollständig beipflichten, wenn Zeller, ein hervorragender Gegner der Meſsbarkeit von psychischen Vorgängen, diesen Gedanken in folgenden Worten weiter entwickelt[1]:

»Aber wenn auch alle anderen Veränderungen in der Natur sich als mechanische Bewegungen oder als Komplexe solcher Bewegungen auffassen und daher einer genauen Messung an konstanten Gröſsen unterwerfen lassen, so ist dies doch bei den Bewuſstseinserscheinungen als solchen nicht der Fall; und sogar wenn man annehmen wollte, die Bewegungen im Gehirn, an die ihr Eintreten geknüpft ist, seien nicht bloſs ihre Bedingung, sondern auch ihre alleinige Ursache, müſste man doch einräumen, daſs sie sich uns selbst nicht als mechanische Bewegungen, sondern ausschlieſslich als qualitative Veränderungen darstellen, die keiner räumlichen Bewegung gleichartig genug sind, um an ihr gemessen werden zu können, daſs es für sie kein mechanisches Äquivalent giebt. Wir sehen allerdings, daſs gewisse Bewuſstseinserscheinungen durch äuſsere Reize, alle durch den Zustand unseres Organismus und die in demselben sich vollziehenden Veränderungen bedingt sind; und wenn diese ihre Bedingungen untersucht werden sollen, ist auch die genaue Messung in derselben Weise anwendbar, wie bei jeder anderen physikalischen und physiologischen Untersuchung. Das Gleiche gilt von den Wirkungen, welche die psychischen Vorgänge auf den Leib und durch ihn auf die Auſsenwelt ausüben. Aber diese Messung ihrer Bedingungen und ihrer Wirkungen ist etwas anderes als eine Messung der psychischen Vorgänge selbst. An die letzteren läſst sich keiner von den Maſsstäben anlegen, deren wir uns für die Messung körperlicher Vorgänge bedienen.«

Wenn wir aber auch zugeben würden, daſs unsere Sinnes-Thätigkeit mittels des Reizes meſsbar ist, so würde uns das doch nicht zum Ziel führen. Denn vor allem Anderen haben wir im Reiz kein konstantes und allgemeines, jedermann zugängliches Maſs. Der Reiz ist nicht die alleinige Ursache unserer Sensation,

[1] »Über die Messung psychischer Vorgänge.« Berlin 1881. S. 5. Aus den Abhandlungen der kgl. Berliner Akademie abgedruckt.

seine Kausalität hängt wesentlich von der Disposition des Organismus und des psychischen Zustandes des Empfindenden ab. Der nämliche Reiz wird, je nachdem das Empfindungssubjekt im erregten oder aufmerksamen oder gleichgiltigen oder überreizten oder krankhaften Zustand sich befindet, eine ebenso vielfach verschiedene Sinneswahrnehmung erzeugen. Dasselbe gilt von den »eben merklichen« Empfindungen. Was ist eine »eben merkliche« Empfindung? Wer bestimmt und kontrolliert ihre Gröfse? Man sagt, sie seien einander gleich und darum konstante Gröfsen. Wer beweist das? Sie sind höchstens gleich wahrnehmbar, aber nicht gleich an Quantität. Auch hier müssen wir Zeller beipflichten, wenn er schreibt: »Allein fürs erste sind diese eben merklichen Empfindungen nichts weniger als allgemein bekannte und anerkannte, feste und unveränderliche Gröfsen, wie sie dies doch sein müfsten, um als gemeinsamer Mafsstab für alle anderen dienen zu können; während sich vielmehr von der Länge eines Meters oder dem Gewicht eines Kilogramms eine genaue und übereinstimmende Vorstellung beibringen läfst, würde man sich vergeblich bemühen, das gleiche Einverständnis in Beziehung auf die schwächste Licht- oder Tonempfindung herbeizuführen.« [1]

Aber auch abgesehen von all diesem, die ganze Theorie leidet an einer unübersteiglichen Schwierigkeit. Der Reiz, der als Mafsstab dienen soll, wird von uns nicht empfunden. Wir nehmen durch unsere Sinne vielerlei Dinge wahr, aber darunter befindet sich nicht der Reiz und äufsere Influx. Wir sehen die Farbe, aber nicht die Ätherbewegung, die das Auge reizt; wir riechen den Duft der Blume, aber wir perzipieren nicht ihr Einwirken auf unser Geruchsorgan. Und was soll dann erst ein »minimaler« Reiz bedeuten? Er ist geradezu etwas Widersinniges, wenn man ihn als Objekt der Sinneserkenntnis ausgiebt. Wir empfinden das Objekt immer als Ganzes und etwas Einheitliches; wir empfinden nicht Teile und am allerwenigsten »minimale« Teile. Dafs wir von den äufseren Gegenständen gereizt werden, steht fest, aber nicht durch Sinneswahrnehmung, sondern durch die schliefsende Thätigkeit der Vernunft.

Man wird uns erwidern: Aber wir messen doch thatsächlich eine gewisse Sphäre unserer Empfindungen; wir messen die Farben

[1] Ebd. S. 6.

in ihren Schattierungen und Intensitäten; wir messen die Höhe des Tones wie seine Tiefe u. s. w. Gewifs thun wir solches, allein wir täuschen uns, wenn wir glauben, durch solches Messen den Empfindungsakt quantitativ bestimmt zu haben. Wenn wir die Farbe, den Ton, den bitteren Geschmack, die Wärme, die Kälte, sowie den Druck des Gewichts messen, so messen wir ja nicht die Empfindung und Wahrnehmung, sondern den Gegenstand, das Objekt unserer Wahrnehmung, mit einem Wort, wir messen die empfundenen räumlichen und zeitlichen Objekte. Zwischen der Empfindung, die ein einfacher und unteilbarer Akt ist, und ihrem Gegenstand, den sie mir vorstellt, ist ein himmelweiter Unterschied. Etwas ganz anderes ist die Farbfläche und wieder anderes das Sehen dieser Farbfläche. »Mifst man also«, bemerkt mit Recht Brentano[1], »wie Fechner es gethan, die Intensitäten von Farben, Tönen u. s. w., so mifst man die Intensitäten physischer Phänomene. Die Farbe ist nicht das Sehen, der Ton ist nicht das Hören, die Wärme nicht das Empfinden der Wärme.« Es giebt allerdings Philosophen und noch mehr Physiologen, welche diese objektive Seite unserer Erkenntnis leugnen, allein in welch grofsem und aller Erfahrung hohnsprechendem Irrtum sie sich befinden, haben wir früher dargethan.

Aus all dem dürfte sich zur Evidenz ergeben, dafs sich die Sinnesvorgänge im eigentlichen Sinne nicht messen lassen. Als Kraftäufserungen lassen sie nur indirekt und uneigentlich ein Mafs zu, insofern man die Gröfse einer Kraft in ihren Ursachen und Wirkungen in einem gewissen Sinne abschätzen und mit anderen Kraftäufserungen in Vergleich bringen kann.

ZWEITES KAPITEL.

Innere Sinne.

Über die Zahl der inneren Sinne war weder die antike, noch die mittelalterliche Philosophie einig. Während Galenus nur drei Vermögen kennt, nämlich das Vorstellungsvermögen oder die Phantasie, die sinnliche Urteilskraft und das Gedächtnis, zählt

[1] D. e. W. S. 91.

Albertus Magnus im Anschlufs an Avicenna ihrer fünf auf: *sensus communis, phantasia, vis aestimativa, vis combinatoria* (kombinatorische Einbildungskraft) und Gedächtnis. Beim Aquinaten finden wir vier innere Sinneskräfte: *sensus internus, phantasia, memoria* und *vis aestimativa*. Die neueren Scholastiker vermindern die Zahl derselben noch mehr, indem z. B. Toletus nur drei, und die Conimbricenses nur zwei Vermögen gelten lassen. Die heutigen scholastischen Philosophen gehen diesbezüglich ebenfalls auseinander. Die gröfsere Mehrzahl hält sich allerdings an den hl. Thomas; die anderen nehmen bald drei, bald zwei Vermögen an. Pesch behandelt in seinen »Welträtseln« drei innere Sinneskräfte, nämlich die Selbstempfindung (*sensus internus*), die Darstellungskraft (Phantasie) und das apprehensive Urteilsvermögen.[1]

Wenn wir bezüglich dieser Kräfte bei der neuesten Physiologie Nachfrage halten, so finden wir wohl den Namen von einem inneren Sinn, aber das Verständnis hiefür mufste in dem Moment schwinden, als diese Physiologie die äufsere Sinneswahrnehmung lediglich als subjektives Produkt ansah, als Phänomen des empfindenden Wesens. Der heutigen Physiologie ist eben die Unterscheidung zwischen Akt der Wahrnehmung und Inhalt derselben gänzlich verloren gegangen; beides ist Produkt des empfindenden Subjekts. Das, was wir dem inneren Sinn zuteilen, bildet bei ihr einen wesentlichen Bestandteil der äufseren Sinnesthätigkeit. Das »Gefühl« ist aufser Qualität und Intensität der dritte wesentliche Bestandteil der Empfindung.[2] Und doch mufs der innere Sinn, wie wir sehen werden, als Wurzel und als Hauptquelle aller Sinnesthätigkeit angesehen werden.[3] Man wird deshalb den Menschen so lange nicht verstehen, als man nicht den inneren Sinn wieder in sein Recht eingesetzt hat. Bei den inneren Sinnen knüpft die höhere, geistige Thätigkeit an; das

[1] Die nichtscholastischen christlichen Philosophen haben in ihrer Abhängigkeit von der modernen Philosophie jedes Verständnis für die inneren Sinne verloren. Man vgl. beispielsweise die Lehre vom inneren Sinn bei Esser (d. c. W. S. 98 ff.) oder bei Bautain (»Experimentalpsychologie«, I. Bd. Münster 1853); welches Durcheinander!

[2] Vgl. Wundt, »Physiol. Psychol.«, I. Bd. S. 465 ff.

[3] *Est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum*, wie sich der englische Lehrer ausdrückt.

Verhältnis von Leib und Seele manifestiert sich am klarsten in der inneren Sinnesthätigkeit.

Der Lehre des hl. Thomas treu behandeln wir im Folgenden vier verschiedene Sinneskräfte: *sensus communis* oder Gemeinsinn, die Phantasie, die *vis cogitativa* oder sinnliche Urteilskraft und das sinnliche Gedächtnis.[1]

a) Gemeinsinn — sensus communis.

Die sensitive Kraft nimmt nicht blofs die äufseren Körper wahr, sie erkennt auch den eigenen Körper, insofern er sensitiv ist. In dieser Beziehung heifst sie *sensus interior* oder auch nach den Neueren »innere Sensibilität«. Der innere Sinn erfafst aber den eigenen Körper nicht, insofern er *in actu primo* sensitiv ist, d. h. insofern er von einem sensitiven Prinzip beseelt ist, sondern insofern er *in actu secundo* sensitiv, d. h. sensitiv thätig ist. Demnach erkennt der innere Sinn alle Akte der fünf äufseren Sinne. Das Tier sieht und hört nicht blofs; es weifs auch, dafs es sieht und hört. Dieser Sinn begleitet alle Akte der äufseren Sinne. Da diese Akte konkret erfafst werden, so müssen auch die Organe, in denen sich die Sensationen vollziehen, durch den inneren Sinn empfunden werden. Daraus folgt weiter, dafs der *sensus internus* auch die Akte der äufseren Wahrnehmung unterscheiden mufs, wenn anders das Empfinden derselben einen Wert haben soll. Diese Akte verursachen im Organismus bald angenehme, bald unangenehme Eindrücke, sie bringen Veränderungen hervor, die vom Gefühl der Lust oder Unlust begleitet sind. Man nennt diese Eindrücke »Empfindungen« zum Unterschied von den »Wahrnehmungen«, die nicht auf Körperzustände, sondern auf äufsere Dinge gehen.[2] Notwendigerweise werden auch diese vom

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4.

[2] Man kann behaupten, dafs jede äufsere Wahrnehmung von einer Empfindung begleitet ist. Am wenigsten dürften die Wahrnehmungen des Gesichtssinns Empfindungen im Gefolge haben, am stärksten die des Tastsinns. Die neueste Physiologie (z. B. Wundt) nennt das, was wir Vorstellung oder Wahrnehmung nennen, Empfindung; dagegen bezeichnet sie den durch die Empfindung hervorgebrachten Eindruck (der bald angenehm, bald unangenehm) mit Gefühl und spricht von gefühlsfreien Empfindungen. Sie fafst diese Gefühle zusammen mit dem Namen »Gemeingefühle« und rechnet unter dieselben:

inneren Sinn erkannt. Hierher gehören das Gefühl der Wärme, Kälte, des Schmerzes, Hungers u. s. w. Und weil es ein psychologisches Grundgesetz ist, dafs jeder Erkenntnis ein Begehren folgt, so sind mit den äufseren Wahrnehmungen und auch mit den inneren gewisse Strebungen verknüpft. Auch diese sind Objekt des *sensus intimus*. Er erkennt die Freude und die Trauer, Hoffnung und Furcht.

Damit haben wir das Objekt des inneren Sinns noch nicht erschöpft. Empfindet derselbe die Sensationen der äufseren Sinne, dann mufs er notwendig auch das Objekt oder den Inhalt dieser Sensationen erfassen, denn der Inhalt kann von dem Akt der Wahrnehmung nicht getrennt werden. Wenn wir den Sehakt empfinden, müssen wir notwendig auch das Gesehene perzipieren. Dies geht auch daraus hervor, dafs der Zentralsinn die verschiedenen Sensationen der fünf Sinne zu unterscheiden vermag, denn diese Sensationen sind nur dadurch verschieden, dafs sie sich auf verschiedene Objekte beziehen, d. h. dafs durch sie das Objekt in verschiedener Weise wahrgenommen wird. Da wir nun durch den *sensus communis* diese Verschiedenheit erfassen, so folgt notwendig, dafs derselbe auch die Objekte der äufseren Sinne perzipiert.[1]

Dafs der Mensch all diese dem inneren Sinn zugeschriebenen Objekte erkennt, ist eine Thatsache. Es entsteht nur die Frage, ob die entsprechende Erkenntniskraft eine sinnliche ist, und ob sie von den äufseren Sinnen sich unterscheidet. In ersterer Beziehung haben Malebranche, Reid und viele Empiristen unserer Tage all diese innere Erfahrung dem höheren Erkenntnisvermögen, dem Selbstbewufstsein zugeschrieben. Allein es mufs unschwer einleuchten, dafs solches nicht richtig sein kann, weil sämtliche aufgeführten Objekte sinnliche Dinge sind, nämlich die Akte der äufseren

---

Schmerz, Hunger, Durst, Ekel, Ermüdung, Schauder, Schwindel, Kitzel, Wollust, Wohlsein, Unwohlsein, Atmungsbeklemmung. Vgl. Landois, d. c. W. S. 994 ff.

[1] *Sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; aliter ea discernere non posset.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 15 a. 1. In der Summa c. gent. sagt er kurz: *Sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum.* L. II. c. 74.

Sinne und ihre Unterscheidung, sowie die durch sie am Leibe hervorgebrachten Veränderungen. Demnach mufs das Vermögen ein sinnliches sein. Und dies um so mehr, als auch die Tiere diese Erkenntnisse besitzen.

Der ältere und neuere Sensismus giebt zu, dafs diese Objekte von einer sinnlichen Kraft erkannt werden, aber sie glauben, dafs hierzu die äufseren Sinne ausreichen und nicht ein neues Vermögen zu statuieren sei. Die fünf äufseren Sinne erkennen die äufseren Dinge und werden sich zugleich ihrer Akte bewufst und unterscheiden sie von einander. Wie falsch eine solche Ansicht ist, ergiebt sich aus der einfachen Erwägung, dafs in einem solchen Falle die Sinne reflex thätig sein müfsten; sie müfsten den eigenen Akt zum Gegenstande des Empfindens machen können, um seiner bewufst zu werden, und um ihn von den anderen Akten zu unterscheiden. Das Auge müfste im selben Akte den gefärbten Gegenstand sehen und müfste sein Sehen sehen und es zugleich von den anderen Sinnesakten unterscheiden. Solches ist aber schlechterdings unmöglich.[1] Wie sollte das Gesicht sein Sehen von den Akten des Gehörs und Geschmacks unterscheiden, da es diese Akte gar nicht erkennt und erkennen kann? Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit die Annahme einer Sinneskraft, welche von den äufseren Sinnen verschieden ist, die Annahme des *sensus communis*. *Quia discernimus aliqua virtute non solum album a nigro vel dulce ab amaro, sed etiam album a dulci, et unumquodque sensibile discernimus ab unoquoque et sentimus, quod differunt, oportet quod hoc sit per sensum, quia cognoscere sensibilia, in quantum sunt sensibilia, est sensus. Cognoscimus autem differentias albi et dulcis non solum quantum ad »quod quid est« utriusque, quod pertinet ad intellectum, sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus et hoc non potest fieri nisi per sensum.*[2]

Durch diese Erkenntnisweise des inneren Sinnes gelangt das sensitive Wesen zu einer Art von Selbstbewufstsein. Der innere Sinn reflektiert gewissermafsen über die Akte der anderen Sinne; er hat Vorstellungen, die ihm nicht eine äufsere Sache repräsentieren, sondern etwas, was ihm zu innerlichst ist, nämlich den

[1] Vgl. S. Th. in I. S. dist. 17 a. 5 ad 3.

[2] S. Th. in III. de An. lect. 3. Vgl. s. th. I. qu. 78 a. 4 ad. 2.

eigenen Körper und das, was in ihm vorgeht. Dieses Selbstbewufstsein, welches den sensitiven Wesen durch den inneren Sinn eigen ist, ist jedoch weit verschieden von dem Selbstbewufstsein im eigentlichen Sinne. Zum intellektuellen Selbstbewufstsein gehört, dafs der Intellekt ein Objekt erkennt, das nicht blofs in ihm ist, sondern das er selber ist; Erkennendes und Erkanntes sind identisch. Die Erkenntnisform, von welcher der Intellekt im Akte des Selbstbewufstseins informiert ist, kommt nicht von aufsen, sondern vom Intellekt selbst. Das Wort, womit sich der Intellekt selber ausspricht, ist das Ich, die Persönlichkeit. Der Akt des inneren Sinnes erfafst aber nie sich selbst, sondern immer den Akt eines anderen Sinnes. Das Objekt des inneren Sinnes ist nie er selbst, sondern etwas von ihm Verschiedenes. Die sinnliche Erkenntnis erhebt sich nie zu wahrer Einheit; es bleibt immer der Dualismus zwischen Erkennen und Erkanntem. Und weil er nicht zur Erkenntnis des eigenen Aktes kommt, darum entsteht in ihm nie der Ichgedanke, und infolge dessen bezieht er auch die Akte der anderen Sinne, obschon er sie als innerlich erkennt, nicht auf sich und teilt denselben nicht die persönlichen Fürwörter »mein, dein« zu. Weil hingegen der Intellekt sich selber erkennt, erkennt er auch das, was im Sinnlichen vorgeht, als ihm angehörig und legt ihm das »mein« bei. Das Selbstbewufstsein dehnt sich im Menschen auf die niederen Akte aus, er erkennt dieselben nicht blofs als innerlich, wie das Tier, sondern auch als zur Person gehörig. Natürlich ist dies nur möglich, weil die sensitiven Kräfte in eben der Seele wurzeln, welcher der Intellekt angehört. Man mufs darum sagen: das Tier fühlt die Freude und den Schmerz; es hat Sehnsucht und Trauer und giebt diesen Empfindungen auf die verschiedenste Weise Ausdruck; aber das Tier und das unvernünftige Kind fühlen den Schmerz nicht als den ihrigen und ebenso die Freude nicht als ihre Freude, als eine selbstbewufste.

Die sensitive Kraft ist in ihrer Wurzel nur Eine, aber sie gliedert sich in verschiedene Vermögen, welche die verschiedenen Organe des Körpers informieren. Ihre Einheit haben die verschiedenen Vermögen im inneren Sinn, namentlich in jenem Teil des inneren Sinnes, den wir Phantasie nennen. Aus diesem Grunde, weil die anderen Sinne gewissermafsen vom inneren Sinn

ausgehen und in ihm terminieren, heifst er beim hl. Thomas und anderen Lehrern auch *sensus communis.*[1] Und dies mit vollem Recht, denn im inneren Sinn erhält die äufsere Sensation erst ihre Vollendung. Die äufsere Wahrnehmung ist nicht vollendet, wenn der Sinn das von ihm verschiedene Objekt erfafst hat, sondern erst dann, wenn das sinnliche Wesen auch weifs, dafs es ein äufseres Objekt erkannt hat, und wenn es seine verschiedenen Sinnesperzeptionen zu unterscheiden vermag. Dann erst hat die äufsere Wahrnehmung einen Wert. Solches aber geschieht durch den Zentralsinn oder Gemeinsinn, und darum erreicht die Sinneswahrnehmung in ihm ihre Vollendung. Daraus folgt dann, dafs der innere Sinn die Akte der äufseren begleitet und gleichzeitig thätig ist; seine Thätigkeit folgt nicht später; eben weil er die Vollendung der äufseren Sinnesthätigkeit ist.[2]

Aus diesem Grunde hängen auch die Organe der äufseren Sinne mit dem des inneren Sinnes, nämlich mit dem Gehirn[3], enge zusammen. Dafs das Gehirn das Organ des inneren Sinnes ist, ergiebt sich vor allem daraus, dafs jede Störung der Thätigkeit des Gehirns auch das innere Sinnenleben stört. Es darf nur das Blut etwas rascher zum Gehirn strömen, so steigert sich auch sofort das innere Sinnesleben, die Phantasiethätigkeit und überhaupt das innere Gefühls- und Selbstempfindungsleben. Im Fieberzustande ist die Rindenschicht infolge heftigen Blutandrangs sehr gereizt, und es folgen sich Bilder auf Bilder. Gar leicht geraten die sich überstürzenden Vorstellungen in Unordnung, und der Kranke kommt in das Delirium. Besonders spielt das Blut eine grofse Rolle in dem Bewufstseinsleben. Eine oft nur unscheinbare Änderung und Aufregung des Blutes, z. B. bei starken Gemütsaffekten oder bei künstlicher Alteration des Blutes durch Chloroform, und es tritt Verlust des Bewufstseins ein, es entstehen Ohnmachten u. dgl. Die Krankheitserscheinungen der Apoplexie

---

[1] *Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum.* In III. de An. lect. 3.

[2] S. Bonav. in IV. S. dist. 12 p. 1 dub. 1.

[3] Aristoteles betrachtet als Zentralorgan des inneren Seelenlebens das Herz; er glaubt, dafs das Gehirn für das Empfinden und das sinnliche Leben überhaupt von keinem mafsgebenden Einflufs sei.

und Epilepsie beruhen ebenfalls auf Blutandrang und Blutüberfüllung. Wir brauchen nicht mehr anzuführen, um fast handgreiflich darzuthun, dafs die Selbstempfindung nicht eine rein seelische Funktion ist, sondern dafs sie sich durch Gehirnthätigkeit vollzieht. Es läfst sich jedoch physiologisch nicht sagen, wie die Vermittlung zwischen den äufseren und inneren Sinnen sich vollzieht. Soviel ist gegenwärtig ziemlich allgemein angenommen, dafs sich der Influx der äufseren Objekte auf die äufseren Sinnesorgane und die dadurch verursachte organische Veränderung nicht durch Nervenschwingung dem Gehirn übermittelt. Denn eine solche schwingende Bewegung würde einerseits eine Spannung der Nervenfasern und andererseits eine freie und von anderen Körperteilen unabhängige Stellung der Nerven voraussetzen, was beides nicht der Fall ist. Die Nerven sind nicht gespannt; sie sind mit den anderen Körperteilen verwachsen und verbunden, so dafs sie nicht frei vibrieren können. Viele glauben, dafs sich diese Vermittlung durch ein Nervenfluidum oder animalisches Fluidum vollziehe, welches vom Gehirn aus den einzelnen Organen zuströmt. Doch ist das nur eine Hypothese, die von physiologischen Thatsachen nicht gefordert wird.

Vielleicht kommt in diese Frage etwas mehr Licht durch die neueste Lehre der Physiologie, dafs die innere Sinneskraft nicht blofs den Nerven angehört, sondern auch den Muskeln. Demnach sind auch die Muskeln empfindend. Es würde sich hier analog verhalten, wie beim Tastsinn. Das vorzügliche und eigentliche Organ für die innere Sensation blieben die Nerven, von denen die sensitive Kraft auch auf die Muskeln überginge, wie von den Nerven der Haut auf das anliegende Fleisch.[1]

Wenn wir zum Schlusse noch fragen, welchem von den verschiedenen Bestandteilen des Gehirns die Selbstempfindung angehört, so antwortet uns die heutige Physiologie, dafs es die Hirnrindenzellen sind, welche die Eindrücke und die Thätigkeit der äufseren Sinne mittelst der Perzeptionszellen uns zuführen. Nach sehr vielen Beobachtungen hält man sich nämlich zu der Annahme berechtigt, dafs weniger die Hirnmasse, als vielmehr die an der Oberfläche der Hemisphären liegenden Schichten (die Ventrikelwandungen

[1] Vgl. Civiltà Cattol. S. XII. v. XI p. 37 sequ.

und ganz besonders die graue Rindenschicht) als Organ des inneren Sinnes zu gelten haben. Wenn wir weiter fragen, welcher von diesen Teilen den Funktionen des inneren Sinns als Organ zu dienen habe, so antwortet uns die Physiologie, dafs es die vordere Partie des Grofshirns (die unter dem Stirnbein bis zum Scheitel hinaufreichende Rindenschicht) sei[1], während der hintere Teil dem sinnlichen Begehren zugewiesen ist. »Als Resultat meiner vieljährigen und genauen Untersuchungen kann ich es aussprechen, dafs bei eigentlicher Verstandesverwirrung auch allemal die Rindenschicht unter dem Stirnbeine dunkler gefärbt erschien, fester mit der *pia mater* zusammenhing oder erweicht war. Bei Melancholie dagegen, wo ängstliche Aufregung, ein Gefühl von Hitze und Beklemmung auftreten, und wo mehr das Gemüt als der Verstand leidet, findet man eher pathologische Veränderungen an den Windungen der oberen und hinteren Lappen.«[2] Vermag auch die Physiologie jene Teile des Gehirns mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen, in denen die Akte des inneren Sinneslebens sich vollziehen, so ist sie jedoch nicht imstande, uns auch nur mutmafslich zu sagen, welcher Art die materiellen Vorgänge und Veränderungen sind, die den Sinnesakt begleiten und zu seinem Zustandekommen mitwirken. Es steht nämlich fest, dafs die verschiedensten Reize, Verletzungen und Störungen des Gehirns oft die nämlichen Störungen im Seelenleben hervorgebracht haben, wie auch feststeht, dafs dieselbe Störung im Gehirn bei verschiedenen Menschen verschiedenen Einflufs auf das Empfindungsleben, wie z. B. verschiedene Formen des Irrsinns, verursacht hat.

Wenn die Physiologie lehrt, dafs die innere Sinnesthätigkeit und das sinnliche Begehren auf verschiedene Teile des Gehirns verteilt sind, so ist das nicht so zu verstehen, als ob der eine Teil ausschliefslich einer bestimmten Sinnesfunktion diene; nein, die verschiedenen Teile können sich gegenseitig substituieren, d. h. wenn

[1] Damit stimmt auch der hl. Thomas überein, wenn er lehrt, dafs die sinnliche Urteilskraft *in anteriore parte cerebri et prope vultum* ihren Sitz habe. Darin findet die Ansicht, dafs eine hohe Stirn das Zeichen grofser, hervorragender Geisteskraft sei, eine gewisse wissenschaftliche Bestätigung.

[2] So Schröder van der Kolk in seiner »Pathologie und Therapie der Geisteskrankheiten«. Braunschweig 1863. S. 37.

ein Teil erkrankt ist und nicht mehr fungieren kann, dann übernimmt der andere seinen Dienst; in diesem Falle ermüdet letzterer jedoch bald in seiner Thätigkeit.[1] »Es scheinen sämtliche Gehirnpartieen die (wenigstens sekundäre) Fähigkeit zu besitzen, die Thätigkeit der anderen Teile in sich behufs deren Anregung oder infolge der Aufnahme oder auch zum Zweck notdürftiger Stellvertretung zu erregen. Wir wollen hier nur auf ein paar Thatsachen hindeuten, welche in dieser Voraussetzung ihre einfachste Erklärung finden. Kaum dürfte es einen Hirnteil geben, dessen Fehlen oder Verbildung konstatiert worden wäre, ohne dafs deshalb die ihm zugeschriebene Lebensthätigkeit vollständig gefehlt hätte. Die Verwirrung des Seelenlebens findet nur dann statt, wenn gröfsere Teile des Gehirns in die Erkrankung einigermafsen mit hineingezogen sind, während circumskripte, herdartige Erkrankungen höchst selten bei Geisteskranken nachgewiesen worden und sehr häufig ohne erhebliche Geistesstörung vorhanden sind; in ersterem Falle ist eben kein intakter Teil vorhanden, der einer stellvertretenden Thätigkeit genügte, im letzteren Falle hingegen treten die gesunden Teile für den kranken ein.«[2]

b) **Phantasie.**

Während die äufseren Sinne und der *sensus communis* gegenwärtige Objekte erkennen, nimmt die Phantasie abwesende körperliche Dinge wahr, indem sie die Vorstellungen und Bilder der äufseren und inneren Sinne aufbewahrt und wieder vorstellt. Der hl. Thomas definiert demnach die Phantasie kurz mit den Worten: *Vis imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines.*[3] Diese Repräsentation der früheren Sensationen übt die Imaginationskraft in doppelter Weise, indem sie entweder die früher empfangenen Sensationen einfach wieder herstellt, reproduziert oder durch mannigfaltige Kombination aus denselben neue bildet.

Bei dieser Thätigkeit mufs es unsere volle Bewunderung erregen, wie die Phantasie, obwohl von den äufseren und inneren

---

[1] Vgl. Pesch, »Welträtsel«, I. Bd. S. 798.

[2] Pesch, ebend. S. 789.

[3] S. th. I. II. qu. 15 a. 1.

Sinnen so verschieden, doch deren Objekte und Akte so aufbewahrt, wie die äufseren Sinne sie wahrgenommen und vollzogen haben. Die Phantasie stellt die Farbe und den Ton gerade so vor, wie das Gesicht und das Gehör dieselben perzipiert haben. Es ist nicht richtig, wenn Reid behauptet, dafs die Phantasie nur jene Sinnenbilder wieder hervorrufen könne, welche dem Gesichtssinn angehören. Man denke nur an all die Bilder, welche uns im Traum umgaukeln; sie gehören allen Sinnen an. Wir hören dort die Klänge der Musik, kosten den Geschmack der Speisen, riechen den Duft der Blumen u. s. w.

Diese grofsartige und allseitige Thätigkeit der Phantasie mag besonders mitgewirkt haben, warum seit alter Zeit über diese Seelenkraft die verschiedensten Ansichten zur Geltung gekommen sind und gegenwärtig das Verständnis für dieselbe gänzlich verloren gegangen ist. Nicht wenige Philosophen halten die Phantasie für ein geistiges Vermögen. Um Malebranche und seine Anhänger zu übergehen, erwähnen wir die heutigen Empiristen, welche, die sinnliche und geistige Erkenntnis nicht streng auseinanderhaltend, die Phantasiethätigkeit ebenfalls als ein Denken betrachten. Für Wundt ist ihre Thätigkeit ein niedriges Denken, ein Denken in Bildern. »Sie ist in der allgemeinen wie in der individuellen Entwickelung des Geistes zweifellos die ursprüngliche Form des Denkens, welche sich allmählich erst infolge jener an die Bildung der Sprache geknüpften psychologischen Vorgänge in die logische Gedankenform umwandelt.« Sie handeln nur konsequent, wenn sie weiter lehren, dafs die Phantasie nicht blofs die sinnlichen, sondern überhaupt alle Vorstellungen und Denkakte zu reproduzieren vermöge.

Am höchsten steht Frohschammer die Phantasie; sie ist ihm Weltprinzip — »Weltphantasie«,[1] aus der alles Sein und Denken hervorgeht. Sie ist jenes »hinter den Coulissen des Weltdramas wirkende Agens«, jene Quelle, »aus welcher die Bildungen und Täuschungen, die Entzückungen und Schmerzen des Daseins hervorgehen«. Demnach ist ihre Bethätigung »durchaus eine geistigsinnliche«; ohne sie ist wie keine äufsere Sinneswahrnehmung, so auch kein Denken möglich. »Der Begriff ist seiner einheitlichen Form nach wesentlich ein Gebilde der Phantasie . . . .«

[1] In seinem Werk »Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses«. München 1877. Vorrede XII und SS. 28, 29, 30, 76, 85 und a. O.

Umgekehrt sprechen andere Philosophen im Anschlufs an Nemesius der Phantasie die eigene Existenz ab und behaupten, dafs sie kein eigenes Vermögen sei; ihre Funktionen gehören dem Gemeingefühl oder *sensus communis* an. Wiederum andere halten die Phantasie für ein eigenes und zwar sinnliches Vermögen, allein sie glauben, dafs die Vorstellungen derselben in gewissem Sinne allgemein genannt werden müssen; sie sprechen deshalb von einer schematisierenden Phantasie, d. h. von einer sinnlichen Erkenntnis, welche den Gegenstand nicht mehr in der Singularität darstellt, welche er in Wirklichkeit besitzt, sondern in dem Schema, welches das Gemeinsame der Individuen einer Art bietet.

Diesen Ansichten gegenüber haben wir festzustellen: 1. dafs die Phantasiethätigkeit keine intellektuelle, sondern eine sinnliche Thätigkeit ist; 2. dafs diese Thätigkeit nicht dem Zentralsinn, sondern einem eigenen Vermögen angehört; und 3. dafs die Vorstellungen der Phantasie nicht den Charakter der Allgemeinheit haben können.

Ad 1. Dafs die Thätigkeit der Phantasie nicht dem Verstand angehört, können wir vor allem dadurch beweisen, dafs all das, was wir als Objekt der Phantasie bezeichneten, sinnlicher Natur ist; es sind die sinnlichen Bilder der äufseren und inneren Sinne — *similitudines corporalium* — wie der hl. Thomas sagt. Dazu kommt, dafs sich diese Thätigkeit auch beim Tiere findet, denn die Tiere haben Träume, das Werk der Phantasie. Sie könnten auch nicht auf Futter, Beute und andere nützliche Dinge ausgehen und vor schädlichen fliehen, wenn sie nicht durch Phantasiebilder geleitet würden. Dasselbe ergiebt sich auch daraus, dafs die Phantasiethätigkeit eine organische ist; sie vollzieht sich durch das Gehirn, weshalb jede Störung der Gehirnthätigkeit auch die imaginative Thätigkeit stört oder plötzlich aufhören macht, wie auch umgekehrt intensive Phantasiethätigkeit das Gehirn schwächt und ermüdet. Ist aber die Phantasiethätigkeit an ein Organ gebunden, dann kann sie nicht geistiger Natur sein, weil die geistigen Vermögen unorganisch thätig sind.

Wiewohl die Phantasie nicht über die sinnlichen Dinge hinausgeht, so ist sie doch auf das innigste mit dem Verstandeserkennen verbunden. Sie ist es nämlich, wie die Noëtik lehrt, welche dem Verstande das Material für sein Denken liefert mittelst

der Sinnenbilder, welche ihr vornehmlich durch die äufseren Sinne zugehen. Und wie beim Entstehen der höheren Erkenntnis die Phantasie mitwirkt, so auch beim Gebrauch derselben.[1] Jedem Gedanken folgt sofort die Einbildungskraft, um ihn in ein sinnliches Gewand zu kleiden; sie ist der Spiegel, in dem das höhere Erkennen sich reflektiert, und in welchem die Begriffe und Ideen gleichsam körperliche Gestalt gewinnen. Wenn der geistigen Thätigkeit die sinnliche nicht zur Seite geht, ist der Geist nicht befriedigt; es fehlt etwas, nicht der ganze Mensch ist in die Wahrheit eingegangen. Aus dieser Wechselwirkung erklärt sich auch, warum die Phantasie das Organ ist für die schönen Künste; sie schafft für die Ideen die konkreten Bilder, in denen sich die Ideen realisieren.

Wegen dieser Partizipation am intellektuellen Erkennen ahmt die Phantasie dasselbe nach; sie komponiert und dividiert. Sie komponiert, indem sie ihre Gebilde zu verbinden und dadurch neue Vorstellungen zu produzieren vermag, z. B. die Vorstellung von einem goldenen Berg[2]; sie dividiert, indem sie z. B. die Figur von dem äufseren Subjekt trennt und in gewissem Sinne abstrakt vorstellt.

Aus all diesem ergiebt sich die hohe Bedeutung dieses Vermögens und sein grofsartiger Einflufs auf Wissenschaft und Kunst, auf die Verschönerung und Veredlung des menschlichen Lebens. Es ist wahr, wenn Phantasie fehlen würde, würde manche Täuschung fehlen, und manches Luftschlofs würden wir nicht bauen, aber die Welt würde auch kalt und trostlos, ihre schönsten Blätter und Blüten würden verwelken.

Ad 2. Schwieriger ist die Frage, ob man nicht besser thue, die Phantasiethätigkeit dem Gemeinsinn zuzuteilen, als ein eigenes Vermögen dafür aufzustellen, da ja im *sensus communis* alle Sinneswahrnehmung zusammenläuft, und er die Akte der anderen Sinne nach ihrem physischen und intentionalen Sein erkennt. Wir

---

[1] *Experimento patet, quod etiam ille, qui jam acquisivit scientiam intelligibilem per species intellectus, non potest actu considerare illud cujus scientiam habet, nisi occurrat ei aliquod phantasma.* S. Th. de memor. et reminisc. lect. 2.

[2] Diese produktive Phantasie kommt jedoch dem Tier nicht zu, weil sie den Einflufs der Vernunft zur Voraussetzung hat; die Phantasie der Tiere ist nur reproduktiv thätig.

glauben solches nicht, sondern sind der Überzeugung, dafs die Phantasie ein eigenes und von allen anderen Sinnen verschiedenes Vermögen ist. Zu dieser Überzeugung nötigen uns die folgenden Gründe.

Die Imaginationskraft ist dann ein eigenes Vermögen, wenn ihr formelles Objekt von dem der anderen Potenzen verschieden ist. Wie schon der Name sagt, ist die Phantasie eine zeichnende, bildende Kraft; eine solche, welche den Dingen Figuren und Gestalt verleiht. Solches vermag sie aber nur deswegen, weil sie zu ihrem eigentlichen Objekte die Quantität der körperlichen Dinge hat; jedoch nicht die Quantität, welche objektiv und konkret an den Körpern ist, sondern das Bild der Quantität ist *objectum per se et proprium* für die Phantasie. Darum wird es ihr so leicht, alles nachzuzeichnen und von allem ein Bild zu schaffen, weil die Figur zur Quantität gehört. Wenn wir sagten, dafs die Phantasie auch die Bilder der sinnlichen Qualitäten reproduzieren und hierin gewissermafsen die äufseren Sinne zu ersetzen vermöge, so erklärt sich dies gerade daraus, dafs die Phantasie die Quantität zum eigentlichen Objekt hat, denn all diese sinnlichen Qualitäten haften an der Quantität und sind ohne Quantität nicht erfafsbar und folglich auch ihre Bilder nicht reproduzierbar.

Da nun sowohl die äufseren Sinne, als auch die übrigen inneren Sinne nicht die Quantität zum eigentlichen Objekt haben, so folgt, dafs das formale Objekt der Imagination ein anderes ist, als das der anderen Sinne, und somit auch die Phantasie eine von den anderen Sinnen verschiedene Potenz ist. Man könnte wohl sagen, dafs ja auch die äufseren Sinne die Quantität wahrnehmen, zwar nicht als *objectum proprium,* aber doch als *objectum commune.* Wer diesen Einwurf bringt, vergifst, dafs die Quantität, welche Objekt der äufseren Sinne ist, die reale Quantität ist, während die Phantasie es mit dem Bild und der Vorstellung der objektiven Quantität zu thun hat; wie sie ja überhaupt nicht die Dinge erkennt, sondern die Vorstellungen und Sensationen der Dinge, weshalb sie an die Gegenwart ihrer Objekte nicht gebunden ist. Sie ist auch im Schlaf thätig, was bei keinem anderen Sinn der Fall ist; ebenso vermag sie ihre Bilder in der verschiedensten Weise zu komponieren und neue zu produzieren, was wiederum dem Gemeinsinn fern liegt. Dabei geben wir gern zu, dafs die

Phantasie in ihrer Thätigkeit von den äufseren Sinnen und vom *sensus internus* abhängt, weil sie eben deren Vorstellungen zum Objekt hat. Wer demnach eines äufseren Sinnes entbehrt, der vermag sich mit seiner Phantasie die betreffenden Dinge nicht vorzustellen. Die Phantasie des Blinden bringt kein Bild von der Farbe hervor. Ganz besonders grofs ist die Abhängigkeit der Phantasie vom Zentralsinn, weil die Phantasie ihr Material nicht unmittelbar von den äufseren Sinnen empfängt, sondern mittelbar durch den *sensus communis,* wie auch das Organ der Phantasie unmittelbar mit dem Organ des Gemeinsinns und durch dieses mit den äufseren Sinnen in Kontakt steht.[1]

Ad 3. So sehr die Phantasie die anderen Sinne überragt, so sind doch ihre Vorstellungen und Bilder nicht allgemein. Die Phantasmen sind wohl mehr immateriell, als die Sinnenbilder der äufseren Sinne, weil die Phantasie ihren Gegenstand zeit- und raumlos auffafst, was bei den äufseren Sinnen nicht der Fall sein kann, da sie ihre Objekte vorstellen, wie solche gegenwärtig in Zeit und Raum existieren. Allein eine solche stärkere Immaterialität der Phantasiebilder macht dieselben durchaus nicht allgemein. Da die Thätigkeit der Phantasie, wie jedes anderen Sinnes, eine organische ist und nur die äufseren Qualitäten der Körper erfafst, so kann ihre Vorstellung nie und nimmer eine unbestimmte und abstrakt allgemeine sein; sie kann nicht die Figur, den Ton, die Gröfse, Farbe u. s. w. im allgemeinen zum Ausdruck bringen, sondern mufs immer eine bestimmte Gestalt und Gröfse, eine bestimmte Farbe, sowie diesen Geschmack und Geruch zum Inhalt haben.[2] Es ist absolut unmöglich, dafs eine Phantasievorstellung mehrere verschiedene Individuen derselben Spezies zugleich in sich schliefse, wie es auch ebenso unmöglich ist, dafs sie das Gemeinsame dieser Individuen zum Ausdruck bringe, denn letzteres

---

[1] *Sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis.* S. Th. de memor. et reminisc. lect. 2.

[2] Man kann die Phantasmen nur in ganz uneigentlichem Sinne »allgemein« nennen, in welchem alle Sinneswahrnehmungen allgemein sind, insofern nämlich die Sinne die individuellen Dinge erkennen, von denen die allgemeinen Begriffe stammen und ausgesagt werden. *Sensus non cognoscit universale nisi per accidens, inquantum cognoscit singularia, de quibus universalia praedicantur. Cognoscit enim hominem, in quantum cognoscit Socratem, qui est homo.* S. Th. in V. Metaph. lect. 13.

hiefse solches aufgreifen, was sich weder in dem einen, noch in dem anderen Individuum ausschliefslich findet, sondern als der übersinnliche Grund, als die eine und universelle Natur und Wesenheit in den verschiedenen Individuen zur Verwirklichung gelangt; solches aber vermag keine sinnliche, sondern nur eine übersinnliche Erkenntniskraft zu erfassen.

Wie lassen sich aber, wird man fragen, jene zahllosen Thatsachen aus dem Tierleben erklären, die nur dann eine volle Erklärung finden, wenn man den Tieren eine solche sinnliche Erkenntnis des Allgemeinen zugesteht? Wird z. B. ein Hund mit einem Stock geschlagen, so flieht er auch dann, wenn sein Herr ein andermal mit einem anderen, ganz verschiedenen Stock erscheint, als der gewesen, mit dem er geschlagen wurde; er flieht sogar, wenn es nicht ein Stock, sondern eine Peitsche oder ein Prügel ist. Die Phantasie des Hundes kann demnach nicht das bestimmte Bild von dem Stock aufbewahrt haben, dessen Schläge ihm Schmerz verursachten, sondern nur ein allgemeines Bild vom Stock oder einem zum Schlagen tauglichen Instrument. Wäre dieses letztere nicht der Fall, so liefse es sich nicht erklären, wie ein anderer Stock oder eine Rute oder Peitsche denselben zur Flucht u. s. w. zu veranlassen vermöchten. Diese und ähnliche Thatsachen lassen sich recht gut erklären, bemerkt Seewis in seiner schon öfters citierten Schrift[1], wenn man die Universalität nicht in der Vorstellung, im Erkennen, sondern im Begehren sucht. Das sinnliche Begehren wird zu dem nämlichen Affekt durch verschiedene, ja entgegengesetzte Gegenstände veranlafst, sobald dieselben im Begriff des Guten und Zweckmäfsigen oder des Bösen und Nachteiligen übereinkommen. Der Affekt der Flucht entsteht z. B. beim Hund nicht blofs beim Sehen der Peitsche, sondern auch beim Abfeuern eines Geschützes, beim Heulen eines anderen Hundes, beim Umfallen eines in der Nähe befindlichen Tisches odes Stuhles u. s. w. Wenn nun schon die ganz entgegengesetzten Objekte, für die es nicht einmal einen gemeinsamen Allgemeinbegriff, geschweige eine universelle Sinnesvorstellung geben kann, gleichwohl denselben Begehrungsakt zu erzeugen vermögen, um wieviel mehr vermögen dann verwandte

[1] S. 60 n. 78.

oder ähnliche Phantasmen dieselben Affekte zu erzeugen! Der Hund bedarf deshalb nicht der allgemeinen Vorstellung von Rute oder Peitsche; die singuläre Vorstellung von der Peitsche, mit der er jüngst gezüchtigt wurde, genügt, um beim Anblick eines ähnlichen Korrektionsmittels zu fliehen. Der auf die Beute ausziehende Fuchs hat nicht des allgemeinen Bildes von der Traube oder vom Huhn nötig, sondern es genügt das ganz bestimmte Bild der Traube und des Huhns, um seine Sehnsucht und Gier zu erhalten und zu steigern beim Anblick einer anderen Traube und eines anderen Huhns, als er in seiner Vorstellung mit sich gebracht hat. Diese Thatsachen erklären sich um so leichter, als das Tier nicht wählt und sich nicht zum Handeln bestimmt, sondern notwendig zum Handeln bestimmt wird. Die von ihm erkannten Einzeldinge erscheinen ihm entweder als konvenient oder nachteilig; im ersten Falle werden sie gesucht und geliebt u. s. w.; im zweiten geflohen, gehafst u. dgl. Es ist deshalb durchaus kein universelles Sinnesbild notwendig, um das Handeln des Tieres zu erklären.[1] Wir halten demnach fest: die Phantasie erkennt, wie die übrigen Sinne, nur Singuläres und Individuelles.

Die Phantasiethätigkeit ist zwar ihrem Wesen nach bei allen Menschen dieselbe, doch tritt sie in den verschiedenen Menschen, wie die Erfahrung lehrt, graduell verschieden auf. In dem einen ist sie sehr beweglich und lebhaft, in den anderen langsam. Schon der hl. Thomas leitet diese Unterschiede von dem Organe dieses Vermögens, dem Nervensystem und dem Gehirn, her; je nachdem das Organ weicher und beweglicher gebaut ist, desto leichter und beweglicher fungiert es.[2] In dieser Beziehung ist die Phantasie vollkommen, wenn sie lebhaft, fruchtbar und originell ist. Sie ist lebhaft, wenn sie nicht matte, schattenhafte, sondern frische und farbenprächtige Bilder produziert.

---

[1] Vgl., was wir in der »Naturphilosophie des hl. Thomas v. A.« über den Instinkt der Tiere gesagt haben, S. 292 ff.

[2] Wie gewaltig ist nicht der Einflufs der klimatischen und Witterungsverhältnisse auf die Phantasiethätigkeit? Unsere Künstler wissen davon zu erzählen. »Bei blauem Himmel und strahlendem Sonnenschein schuf Chopin seine glanzvollen, feurigen Tondichtungen. Bei bedecktem Himmel an stillen Herbsttagen, wo man das Geräusch der langsam von den Bäumen fallenden Blätter vernimmt, dichtete er seine melancholischen Nokturnen.«

Fruchtbar oder reich nennt man sie, wenn sie viele und verschiedenartige Bilder über denselben Gegenstand hervorzubringen vermag. Ihre Originalität besteht darin, dafs sie die Bilder nicht anderswoher entlehnt, sondern wahrhaft neue schafft. Eine Phantasie, welche diese drei Eigenschaften besitzt, kann der Kunst als Organ dienen; sie ist imstande, grofsartige und künstlerische Konzeptionen zu schaffen, deren Verwirklichung vollendete Kunstwerke erzeugt.

Ein besonderes, der Phantasie so recht eigentümliches Gebiet ist das Traumleben. Aus diesem Grunde müssen wir auch vom Traum und seinen Ursachen etwas sagen. Und weil man vom Traum nicht reden kann, wenn man nicht weifs, was der Schlaf ist, so sei mit letzterem begonnen.

Der Schlaf hat eine ungeheure Bedeutung für den Haushalt des Menschen. Das sensitive Leben vollzieht sich durch Organe, die sich durch ihre Thätigkeit verbrauchen und abnützen. »Die Ursache des Schlafes«, schreibt Landois, »ist der Verbrauch der Spannkräfte in den Nerven, zumal in den Zentralorganen, der einen Ersatz nötig macht«.[1] Um diese Sinneskräfte zu restaurieren, hat die Natur den Schlaf eingeführt; sie versinken in Unthätigkeit. Da das Denken an die Sinnesthätigkeit geknüpft ist, so mufs es ebenfalls zum Stillstand kommen, sobald die Empfindung aufhört. Der Schlaf ist lediglich etwas Somatisches; er ist nichts Psychisches; die Seele hat nicht das Bedürfnis der Ruhe und des Schlafes, wie Ulrici wähnt.[2] Und weil das Selbstbewufstsein nur unsere Erkenntnis- und Willensakte zum Objekte hat, deshalb ist auch seine Funktion im Schlafe eingestellt, wir sind bewufstlos. Um so leichter und ungestörter können aber die vegetativen Kräfte fungieren und den ganzen Organismus zu neuem Thun und Leben restaurieren.

Den Traum selber anlangend, so ist er ein Mittelding zwischen Schlaf und Wachen, weil in ihm die sinnliche und geistige Thätigkeit teilweise vorhanden ist; im ganz gesunden Schlaf ruht alle Thätigkeit. Es widerspricht geradezu aller Erfahrung, wenn Ulrici[3] und andere den Traum zum natürlichen Gefährten des Schlafes machen und behaupten, dafs je tiefer der Schlaf sei, desto

[1] D. c. W. S. 825.
[2] »Leib und Seele.« S. 376 ff. [3] Ebd. S. 384.

intensiver und stärker das Traumleben auftrete. Es entsteht nun die Frage, welches die Ursachen sind, die im Schlafe die Phantasiethätigkeit wachrufen. Es ist klar, dafs die äufseren Sinne nicht Ursache sein können, denn sie sind unthätig; desgleichen kann es auch nicht der Gemeinsinn sein. Es dürfte jedoch keinem sonderlichen Zweifel begegnen, wenn wir behaupten, dafs die Ursachen für die Phantasieerregung im Traum teils körperliche, teils psychische sind. Sie müssen körperlich sein, weil es unleugbar ist, dafs das Traumleben abhängig ist von der Beschaffenheit des Organismus, vom Blutumlauf, von der Lage des Körpers, von dem Temperament, von der Nervenstimmung, Verdauung, Temperatur u. s. w. Sie müssen aber auch psychische sein, weil ebenso unleugbar die Träume sich nach dem geistigen Bildungsstande, nach der Berufsthätigkeit, nach dem Charakter und der moralischen Vollkommenheit richten.

Mit Rücksicht auf die somatischen Ursachen ist festzuhalten, dafs die Phantasie ihr Organ im Gehirn hat, und deshalb eine Bewegung des Gehirns erfolgen mufs, wenn Phantasiethätigkeit eintreten soll. Es läfst sich nun nicht leugnen, dafs das aufgeregte Blut oder die infolge von Krankheit oder Genufs von geistigen Getränken gereizten Nerven im Gehirn solche Eindrücke und Bewegungen veranlassen, die denen ähnlich sind, welche die früheren Sensationen begleiteten. Auf solche Weise erscheint das frühere Phantasma wieder. Die Organe gehen nämlich leicht wieder in jene Thätigkeit über, für welche sie sich im wachen Zustande disponierten, und wozu sie sich eine gewisse Neigung erworben hatten. Wie wahr dies ist, beweist uns die einfache Thatsache, dafs sich die Träume zumeist um das drehen, was wir tags zuvor gedacht und erlebt haben, namentlich um das, was tiefen Eindruck auf uns gemacht hat.

Was die psychische Quelle der Träume anlangt, steht nach unseren bisherigen Lehren folgendes fest: ist die Phantasie thätig geworden, dann wird auch der Geist wach, d. h. er denkt die Bilder der Imagination, und dadurch wird er selber Ursache für neue Bilder. Infolge der Ideenassoziation ruft nämlich der eine Gedanke den anderen, etwa verwandten wach und so fort. Die Phantasie mufs nun all diese Gedanken wieder versinnlichen, und so entsteht Gedanke um Gedanke und Bild um Bild, je nach der

Lebhaftigkeit und Fruchtbarkeit dieses Vermögens. Da diese Thätigkeit vom Willen nicht geregelt wird, so gehen die Gedanken und Bilder bunt durcheinander. Wegen der innigen Verbindung von Denken und Wollen rufen die Gedanken auch das höhere Begehren oder den Willen wach, und so kommen im Traume auch Willensakte vor; wir machen Entschlüsse und Vorsätze, sind freudig oder traurig gestimmt u. dgl. Doch sind die Entschlüsse keine freien, weil die freien Akte nur aus der Überlegung und dem vollen Gebrauche der Vernunft hervorgehen, was im Traum nicht vorhanden ist. Ist die Erregung der Phantasie so stark, dafs sie sich auch des Sprachorgans bemächtigt, dann kommt es im Schlafe zum Reden — *somniloquium;* wird auch die Bewegungskraft in das Traumleben hineingezogen, so haben wir den Schlafwandel — Somnambulismus. Mit diesen beiden Erscheinungen beginnen krankhafte Zustände der Seele. Der Somnambule verrichtet Dinge, die er im wachen Zustande nicht zu leisten vermocht hätte; er löst Aufgaben, an denen er sich während des Tages vergeblich abmühte.[1] Die Erklärung hierfür dürfte damit gegeben sein, dafs der Geist in diesem Zustande durch nichts zerstreut wird; die äufseren Sinne bringen ihm nicht unaufhörlich die Unzahl ihrer Empfindungen, auch das Begehren, namentlich das sinnliche, mit all den Trieben und Affekten schwächt nicht die Geisteskraft, und so kann sie gesammelt und in ihrer vollen Ungeschwächtheit dem betreffenden Werke ausschliefslich sich hingeben. Daraus mag es sich auch erklären, warum die Traumvorstellungen vielfach bestimmter, klarer, mehr bis ins kleinste ausgearbeitet und viel lebhafter sind, als dieselben Vorstellungen im wachen Zustande.

Aufser den angegebenen natürlichen Ursachen für den Traum müssen aber auch noch präternaturale anerkannt werden. Zweifellos können Gott und der gute oder böse Geist Träume verursachen, weil Gott und die Geisterwelt auf den menschlichen Leib und dadurch auf die Phantasie und deren Thätigkeit Influx üben können.[2]

---

[1] Der berühmte Mathematiker Condorcet machte während des Schlafwandels eine Berechnung, die er am Tage nicht hatte zustande bringen können; Tartini komponierte seine bekannte »Teufelssonate« im somnambulen Zustand.

[2] Vgl. unsere Schrift »Der neuere Spiritismus«, philosophisch geprüft. Eichstätt 1880. S. 124 ff.

c) Vis aestimativa sive cogitativa.

Wir haben in der Naturphilosophie[1] den Tieren eine Kraft zugeschrieben, wodurch sie solches zu erkennen vermögen, was durch eine sinnliche Kraft an sich nicht erkannt werden kann, nämlich Nützliches und Zweckmäfsiges. Wir haben gezeigt, dafs es diese Kraft sei, welcher die Tiere im letzten Grunde jene zweckmäfsigen und kunstfertigen Handlungen verdanken, die man unter Instinkt begreift. Es ist klar, dafs dem Menschen diese nämliche Kraft zukommen mufs, da er alle sinnliche Thätigkeit mit den Tieren gemeinsam hat. Wir dürfen uns jedoch mit dem Wenigen nicht zufrieden geben, was wir dort bemerkt haben, sondern müssen an dieser Stelle ausführlicher darauf zurückkommen. Es giebt nämlich in unseren Tagen auch unter den Anhängern der scholastischen Philosophie solche, die eine derartige Kraft weder beim Tiere, noch beim Menschen für nötig halten, und die behaupten, der hl. Thomas habe sich von den arabischen Philosophen und Ärzten, welche zuerst diese Sinneskraft in die Philosophie einführten, in die Irre führen lassen. Zudem, was soll das für eine Sinneskraft sein, die solches auffafst, was an sich nicht Objekt der Sinne ist, nämlich die allgemeinen Intentionen von Nutzen und Schaden u. dgl., die noch dazu imstande sein soll, aus diesen Vorstellungen Urteile zu bilden — *vis collativa intentionum individualium?* Solche Thätigkeit kann nur der höheren Erkenntniskraft, dem Verstand, eignen.[2]

Um in diese nicht unschwierige Frage Licht zu bringen, werden wir zuvor angeben, welches Objekt der englische Lehrer diesem Vermögen zuschreibt, und dann nachweisen, dafs sich in der That eine solche Thätigkeit im Menschen findet, und dafs dieselbe von den anderen Sinneskräften und von dem Verstande wesentlich verschieden ist.

Nach den Stellen, welche wir in der Naturphilosophie aus dem Aquinaten angeführt haben, kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs es der *vis aestimativa* an erster Stelle und als *objec-*

---

[1] Vgl. »Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin«. S. 285 und 292 ff.

[2] Vgl. Schütz, »Die *vis aestimativa sive cogitativa* des hl. Thomas von Aquin« im Jahresbericht der philos. Sektion der Görresgesellschaft 1884.

tum proprium zukommt, von dem körperlichen Individuum, der Einzelsubstanz, singuläre Vorstellungen zu bilden; Vorstellungen, in welchen nicht sinnliche Qualitäten erfafst werden, sondern die Natur und Substanz selber, insofern sie diese singuläre und individuelle Substanz ist — *quidditas particularis materialis.* Der hl. Thomas bezeichnet die Vorstellung der *vis aestimativa,* die er im Menschen besser *vis cogitativa* oder *ratio particularis* genannt wissen will, stets mit *intentio individualis* und stellt sie gegenüber der *intentio universalis* des Intellekts. Der Verstand fafst die singuläre Natur oder das Individuum abstrakt und allgemein auf; die *vis cogitativa* dagegen fafst dieselbe singuläre Natur als solche in ihrer Singularität auf und bildet, wenn wir so sagen dürfen, singuläre Begriffe.[1] Der hl. Lehrer bemerkt ausdrücklich, dafs eine solche Erfassung der Einzelsubstanz durchaus nicht ein Werk der Phantasie sei und mit dem *phantasma* zusammenfalle, sondern nur der *vis cogitativa* eigne. *Si apprehendatur in singulari, utpute cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium.*[2] Weil das Tier ebenfalls die *vis aestimativa* besitzt, darum vermag es sich auch singuläre Vorstellungen zu bilden, aber nicht in der Vollkommenheit und nicht in der Ausdehnung auf alle körperliche Individuen, wie dies beim Menschen der Fall ist. Im Menschen ist die *vis aestimativa* mit der Vernunft verbunden, und darum wird sie zur *vis cogitativa* und erkennt die singuläre Natur in ihrer Konkretheit — *ut existens sub natura communi.*[3] Die *vis aestimativa* im Tiere fafst wohl auch die Einzelsubstanz auf, aber nur insofern als dieselbe für sie nützlich oder schädlich ist und demnach von ihr ge-

---

[1] *Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum sc. mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva est collativa intentionum universalium.* S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4.

[2] S. Th. in II. de An. lect. 13.

[3] Bonaventura definiert das Objekt der *vis cogitativa* ganz kurz und treffend mit den Worten: *Officium aestimativae est apprehendere intentiones non rationis, sed naturae.*

sucht oder geflohen werden mufs. Deshalb erstreckt sich diese Thätigkeit im Tier nur auf einen Teil der körperlichen Einzelwesen.[1]

Die *vis cogitativa* erfafst aber nicht blofs die *quidditas particularis* der einzelnen Körpersubstanzen und körperlichen Individuen, zu ihrem eigentümlichen Objekt gehört auch die Einzelwesenheit der Accidentien. In den körperlichen Accidentien ist ebenfalls eine Natur und Wesenheit singularisiert und stofflich verwirklicht. Diese höchste Sinneskraft erkennt deshalb auch diese Ausdehnung, diese Figur, diese Zeit und diesen Raum und diese Vergangenheit, sowie all die Beziehungen der körperlichen Dinge zu einander, die Beziehungen des Nutzens, Schadens, des Zweckmäfsigen, des Feindlichen u. s. w., kurz, sie greift alle singulären Intentionen und Vorstellungen auf, die zwar im Sinnlichen sind, aber auf die äufseren Sinne keinen Influx üben. Der englische Lehrer schränkt deshalb den Begriff *intentio* nicht ein; er sagt ganz allgemein, dafs es der *ratio particularis* zukomme, jene singulären Vorstellungen zu bilden, welche durch den Sinn nicht perzipiert werden — *intentiones, quae per sensum non accipiuntur.*

Auf Grund dieser Einzelvorstellungen bildet dieselbe *ratio particularis* singuläre Urteile, indem sie diese Einzelvorstellungen miteinander vergleicht. In diesen Urteilen wird nicht ein allgemeines, abstraktes Prädikat auf ein Einzelding bezogen, sondern es werden zwei sinnliche Vorstellungen miteinander verknüpft. Wir urteilen auf Grund dieses Vermögens, dafs das, was wir sehen,

---

[1] An der obigen Stelle sagt der hl. Thomas: *In animali irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto: unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam in quantum est ejus cibus. Unde alia individua, ad quae non se extendit ejus actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias vel passiones, prosequendas vel fugiendas.*

unser Freund, unser Bruder, unser Vater ist; dafs dieser Körper gleich ist dem anderen; dafs das, was wir schmecken, etwas Giftiges ist u. dgl.[1]

Wenn wir sagen, dafs die *ratio particularis* ihre singulären Vorstellungen miteinander vergleicht und dadurch Urteile bildet, so wollen wir das selbstverständlich nicht so verstanden wissen, als ob diese Sinneskraft in selber Weise Vorstellungen zu vergleichen vermöchte, wie dieses dem Verstande eigen ist. Das vermag auch die höchste Sinneskraft nicht, weil sie nicht reflex thätig sein kann, was zu einer Vergleichung im eigentlichen Sinne erforderlich ist. Das kogitative Vermögen vermag nur ob seiner Verbindung mit dem höheren Denken in einem gewissen unvollkommenen Sinn zwei Sinnesvorstellungen in den Nexus eines Urteils zu bringen.[2]

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs sich diese Thätigkeit, welche der englische Lehrer der *vis cogitativa* zuschreibt, im Menschen findet. Unser Bewufstsein sagt uns, dafs wir uns Vorstellungen, Einzelvorstellungen von der Natur und Substanz der körperlichen Wesen bilden, die von dem allgemeinen Begriff des Intellekts ebenso sehr verschieden sind, als sie durchaus nicht etwa blofs die Summe der sinnlichen Qualitäten ausmachen. Desgleichen ist es eine weitere Thatsache unseres Erkenntnislebens, dafs wir solche singuläre Urteile in Unzahl bilden, in welchen wir sinnlich konkrete Vorstellungen miteinander vergleichen und verbinden. Unser alltägliches Handeln beruht vielfach auf solchen Sinnesurteilen. Es kann sich nur die Frage erheben, ob für diese Erkenntnisthätigkeit eine eigene Kraft anzunehmen ist, oder ob sie von einer anderen Sinneskraft oder vom Intellekt geübt wird.

---

[1] *Tertius gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed quasdam intentiones quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus nunquam nobis innotescunt sicut est esse socialem et amicum et delectabilem in convictu et affabilem et his contraria, quae quidem cum sensibus accepimus et tamen eorum nullum sensibus imprimitur. Et tale est, quod accepimus hunc esse filium leonis et esse agnum vel hominem: alium autem esse lupum vel leonem, secundum quod substantiales formae mediantibus sensibus et non separatae ab ipsis, apprehenduntur. Et iste gradus propinquus est cognitioni et nunquam est sine aestimatione et collatione.* Alb. Magnus in II. de An. tr. III. c. 4. Vgl. Seewis, »Della conoscenza sensitiva«, Prato 1881, S. 102.

[2] Vgl. Sanseverino, »Elementa philos.« vol I. p. 243 ff. und p. 311.

Die andere Sinneskraft, die hier in Betracht kommen könnte, wäre nur der *sensus communis* oder die Phantasie; allein diese beiden inneren Sinneskräfte erkennen solche sinnliche Objekte, welche in die Erscheinung treten und real auf die Vermögen wirken, während die *ratio particularis* oder singuläre Urteilskraft solches erfafst, was zwar im sinnlichen Objekt ist, jedoch durch die Sinne an sich nicht erfafst werden kann. Demnach kann die *vis cogitativa* mit einer anderen Sinneskraft nicht zusammenfallen.[1]

Dafs die Phantasie oder ein anderes inneres Sinnesvermögen nicht in Betracht kommen könne, ergiebt sich auch daraus, dafs nach dem englischen Lehrer und nach der soeben citierten Stelle des Alb. Magnus die *vis cogitativa* nicht eine reine Erkenntniskraft ist, sondern sich auf das Handeln bezieht; sie erfafst das, was gefährlich, drohend, nützlich, schädlich u. s. w. ist. Nützlich oder schädlich ist aber nicht die vom Sinne, etwa von der Phantasie, erfafste Qualität oder das Phantasiebild als Komplex der Qualitäten; nützlich oder schädlich ist nicht die Farbe oder der Ton, sondern das Individuum, das gefärbte Wesen. Die Phantasiebilder an sich erzeugen keine Thätigkeit nach aufsen, kein Handeln gegenüber den umgebenden Einzeldingen. Dabei leugnen wir nicht, dafs dieses cogitative Vermögen nicht ohne Phantasie sich bethätigen kann, weil die Einzelnatur ohne Phantasma und getrennt von dem Phantasiebild nicht festgehalten werden kann.

Seine Thätigkeit kann aber auch nicht dem höheren Erkennen angehören, weil der Verstand zum eigentlichen Objekt nicht das Singuläre und Individuelle, sondern das Allgemeine und Abstrakte hat; er fafst das Wesen der körperlichen Dinge auf und sieht von dem ab, wodurch sie diese singulären Dinge sind. Gerade dieses letztere bildet den Inhalt der Einzelvorstellung oder des

[1] *Quod non sit imaginatio, patet, quoniam ad imaginem rei solam non sequitur motus vel effectus vel minae vel tristitiae vel fuga vel insecutio: ad aestimationem autem mox sequitur istorum quoddam vel quodlibet: separata autem ab ipsa penitus esse non potest, quoniam hujusmodi intentiones non accipit secundum rationes communes et universales, sed potius in hac imagine vel illa nihil continens de communi: oportet igitur, quod sicut intellectus practicus se habet ad speculativum, ita se habet aestimativa ad imaginationem: et ideo haec virtus non penitus apprehensiva est, sed et motiva est per hoc quod determinat ad quid movere debet animal et quo fugere.* Alb. Magn. in III. de An. tr. I. c. 1.

singulären Begriffs.[1] Der Verstand bildet allerdings auch singuläre Urteile, die sich um singuläre Dinge, um Individuen drehen. Seine Urteile sind jedoch wesentlich anderer Art, als die der *vis cogitativa*. Letztere teilen dem Subjekt oder Individuum wohl auch eine Proprietät und Realität zu, aber keine abstrakte, sondern eine konkrete, und deshalb erkennt man durch sie nicht die Natur und das Wesen dieser Proprietät, sondern nur, dafs sie dem Individuum, das wir etwa sehen, zukomme. Wenn wir z. B. sagen: das ist der Mensch, von dem wir so oft geredet haben, so ist in diesem Urteil: »das ist dieser Mensch« keineswegs prädiziert, dafs diesem, was wir vor uns haben, die menschliche Natur zukommt, sondern nur, dafs er das individuelle und singuläre Menschenwesen ist; ähnlich ist es, wenn wir sagen: das ist Petrus, und jener ist Paulus. Vermag aber der Verstand solche Urteile und solche Vorstellungen nicht zu bilden, so bleibt nichts anderes übrig, als sie einer sinnlichen Kraft zuzuschreiben.

Wie aber soll eine sinnliche Kraft solches erkennen, was nicht auf sie wirkt und sie beeinflufst? Ist das nicht ein Widerspruch? Es läge ein Widerspruch darin, wenn das, was auf den Sinn nicht wirkt, etwas Allgemeines und Abstraktes wäre; es liegt jedoch kein Widerspruch darin, dafs der Sinn etwas Singuläres und Sinnliches erfafst, was nicht auf ihn wirkt, aber mit dem, was auf die Sinne wirkt, verbunden ist. Der hl. Thomas unterscheidet deshalb, wie wir früher gesehen haben, das Objekt der Sinne in ein *objectum per se* und *per accidens*. Das *objectum per se* ist jenes, das auf die Sinne wirkt, sei es direkt oder indirekt; das *objectum per accidens* dagegen wirkt nicht auf den Sinn, wird aber doch vom Sinn erfafst. So ist das Weifse der Milch das *objectum per se* für das Auge, und das Süfse wird von demselben *per accidens* wahrgenommen, weil es mit dem Weifsen verbunden ist. Wenn es nun kein Widerspruch ist, dafs die äufseren Sinne *per accidens* solches erfassen, was nicht auf sie

[1] Man kann deshalb nicht behaupten, »dafs die in Rede stehenden *intentiones* keinen partikulären oder individuellen Charakter tragen, sondern weil nur auf dem Wege der eigentlichen Abstraktion zu erreichen, eine allgemeine und übersinnliche Natur besitzen und deshalb auch für ein sinnlich-organisches Erkenntnisvermögen, wie es ja die *vis aestimativa* sein soll, schlechterdings nicht erkennbar sind«. Schütz in d. cit. Vortrag S. 55.

wirkt, dann kann es um so weniger widersprechend sein, wenn wir den inneren Sinnen, die höher stehen, und ganz besonders dem höchsten unter ihnen, der *vis cogitativa,* die Erkenntnis von solchen sinnlichen Dingen zuschreiben, die nicht auf diese Potenz wirken, die aber mit dem verbunden sind, was die äufseren und anderen inneren Sinne erfassen. Die singuläre Natur und Wesenheit wirkt zwar nicht auf die *ratio particularis,* aber sie ist mit dem auf das innigste verbunden, was andere Sinneskräfte perzipieren.[1]

Diese vergleichende, urteilende und dadurch in gewissem Sinne an den Verstand streifende Thätigkeit der *vis cogitativa* werden wir um so weniger widersprechend finden, wenn wir im Auge behalten, dafs ihr diese höhere Thätigkeit nur deswegen zukommt, weil sie in der nämlichen geistigen Seelensubstanz wurzelt, aus welcher das höhere Erkennen hervorgeht.[2] Aus diesem Grunde geht die höhere Seelenkraft in etwas auf die niedrigere über, und letztere wird dadurch zu einer vollkommeneren Thätigkeit befähigt, als ihr sonst eigen ist. So sehen wir, dafs die vegetativen Funktionen im Tiere höher sind als in der Pflanze, weil sie im Tiere aus einem höheren Prinzip hervorgehen, als in der Pflanze. In gleicher Weise ist es Thatsache, dafs im Menschen die sinnliche Thätigkeit im allgemeinen viel vollkommener ist als im Tiere, weil das höhere geistige Prinzip, dem die Sinneskräfte im Menschen entfliefsen, letztere in etwas an seiner höheren Kraft partizipieren läfst. Es kann deshalb für uns nicht auffallend erscheinen, wenn wir die höchste der sinnlichen Kräfte in gewissem Sinne an die Denkkraft hinanreichen sehen.[3]

Um so weniger können wir eine solche Thätigkeit auffallend finden, als wir tagtäglich erleben, dafs unsere niedere, sinnliche

---

[1] S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4 ad 4.

[2] *Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine non per id, quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam.* S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4 ad 5.

[3] *Potentia cogitativa est, quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam, ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum sc. rationis discursum, secundum regulam Dionysii, c. VIII de divin. nomin., quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 14 a. 1 ad 9.

Begehrungskraft von rein geistigen Gütern und Übeln in Bewegung gesetzt wird, und unsere irasciblen und concupiscib len Affekte nicht selten sich um höhere Objekte drehen. Die Erkenntnis einer ganz abstrakten, höheren Wahrheit, die Betrachtung der Tugend, der Verlust der Ehre, das Verlangen nach Ruhm u. s. w. kann unser niederes Begehren in die höchste Wallung der Freude oder Trauer, der Liebe und des Hasses versetzen. Wir werden später sehen, dafs unser ganzes Gemütsleben gerade von solchen an sich nicht sinnlichen Dingen verursacht wird.[1] Wenn wir solches für etwas Selbstverständliches halten, warum wollen wir es dann auffallend finden, dafs eine andere sinnliche Kraft ebenfalls solches zum Objekt hat, was nicht direkt dieselbe zu beeinflussen vermag?

Dafs wir es in der That mit der höchsten Sinneskraft zu thun haben, die mit dem Verstand in innigstem Kontakt steht, beweist auch die Thatsache, dafs wir ihre Vorstellungen äufserlich durch Worte kundgeben. Man denke nur an die vielen Eigennamen, wie Petrus u. s. w., an die vielen Bezeichnungen der Einzelsubstanzen, wie z. B. dieser Mensch, dieser Baum. Ganz treffend bemerkt Seewis in seinem ausgezeichneten Werke: *La cogitativa come riceve dall' intelletto per una cotal ridondanza il conoscimento delle nature e nelle sue imagini partecipa però alcun che della dignità del verbo intellettuale, così partecipa ezandio dell' uso della parola esterna. Fra gli elementi del discorso sono sue espressioni i nomi sostantivi determinati da un aggiunto a significare uno o più individui di cosa o di persona in concreto; e i nomi proprii di persone, di paesi, di corpi celesti . . .; e i pronomi personali; e gli avverbii di tempo e di modo determinato . . .«*[2]

Auf Grund ihrer Verbindung mit dem Intellekt vermag die *vis cogitativa* zwischen den höheren und niedrigeren Potenzen zu vermitteln. Da der Verstand nur mit dem Allgemeinen und Abstrakten sich beschäftigt und das Gebiet des

[1] In anderer Weise drückt Alemannus diesen Gedanken aus, wenn er sagt: *Sicut sensitivus appetitus in homine, quia in illo habet quandam excellentiam, sc. quod natus est obedire rationi, potest esse principium actus voluntarii, et consequenter esse subjectum peccati, ... ita cogitativa ex eo, quod in nobis rationi conjungitur, habebit in nobis aliquam excellentiam.* Summa philosophiae. Parisiis 1890. T. II. sect. IV. p. 173.

[2] D. c. W. S. 106 u. 107.

Einzelnen und Praktischen nicht berührt, so kommt es dieser Kraft zu, die allgemeine Wahrheit auf das praktische Gebiet anzuwenden. Mittelst dieser Kraft wenden wir die Prinzipien und Sätze des Verstandes und der Vernunft auf die einzelnen Individuen an und bilden Schlüsse, die das allgemeine Gesetz als im Einzelgebiet verwirklicht aufzeigen. Den Obersatz bildet eine allgemeine Wahrheit, der Untersatz besteht aus dem singulären Urteil der *ratio particularis,* und so vermögen wir im Schlufssatz das Allgemeine als im Einzelnen realisiert zu erkennen. Das ist der Weg, auf dem wir allein von allen praktischen Wissenschaften und deren Sätzen zu den Erkenntnissen gelangen, was wir im einzelnen Fall zu suchen oder zu fliehen, als nützlich oder schädlich zu verwerten, als angenehm zu ergreifen oder als gefährlich zu beseitigen haben. Dieser Kraft verdanken wir es auch, wenn wir solches, was wir mit Aufgebot all unserer Geistesgaben lernten und anfangs nur bei grofser Aufmerksamkeit üben konnten, nachher leicht und instinktiv in den verschiedenen Lagen und Umständen üben und uns den verschiedenen Verhältnissen leicht accommodieren.[1] Wer darum diese *ratio particularis* im minderen Grade besitzt oder sie nicht ausgebildet hat, der vermag seine Ideen, auch wenn sie noch so klar und distinkt erkannt sind, nur unvollkommen ins Praktische zu übersetzen. Deshalb finden wir, dafs oft sehr gelehrte Männer sich im praktischen Leben ungeschickt und unbeholfen benehmen.[2]

Hat die *vis cogitativa* die Aufgabe, die ideale Region mit der realen, die Theorie mit der Erfahrung in Harmonie zu bringen,

[1] *Mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. . . . . Secundum quod motus, qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam, prout mens regit vires inferiores; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales . . . . Universalem vero sententiam, quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cujus major sit universalis, quae est sententia mentis: minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III. de Anima.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 10 a. 5.

[2] *Contingit, quod non omnes homines intelligunt ea, quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.* S. Th. s. c. gent. l. II. c. 76.

so kann es uns auch nicht wunder nehmen, wenn der *doctor angelicus* das niedere Begehren von dieser Kraft bewegt und bestimmt sein läfst. Da das sinnliche Begehren nur die sinnlichen Einzelgüter sucht und die einzelnen schädlichen Dinge flieht, so setzt es eine sinnliche Kraft voraus, welche das Gute und Böse im Einzelnen, das gute und böse Individuum, ihm vorstellt. Das thut aber die sinnliche Urteilskraft im Verein mit der Phantasie. Demnach mufs es auch ihr zunächst zukommen, die concupiscible und irascible Potenz zu dirigieren.[1] Wenn wir demnach bei der Lehre vom Gemüt den grofsen Einflufs zeigen werden, den die Vernunft und Freiheit auf das niedere Begehren üben, so wird es dieser Kraft zuzuschreiben sein, welche das geistige Leben auf das niedere redundieren macht.

Wer das Gesagte überdenkt, der wird in der *vis cogitativa* eine Potenz erkennen, die für den Menschen von grofser Bedeutung ist. Tritt sie auch beim Ursprung unserer Erkenntnis weniger hervor, so ist sie um so mehr für das praktische Leben und Handeln von geradezu ausschlaggebender Bedeutung. Der Umstand, dafs Aristoteles sie nicht als ein eigenes Vermögen kennt, darf uns in ihrer Annahme nicht irre machen. Ist es auch fraglich, ob er für die Thätigkeit der *vis cogitativa* ein eigenes Vermögen statuierte, so ist es unzweifelhaft, dafs er die sinnlichen Urteile und die übrige Thätigkeit der *vis cogitativa* kennt und sie einem sinnlichen Vermögen zuschreibt. Die einen unter den neueren Aristotelikern glauben, dafs er diese Thätigkeit dem *sensus communis,* die anderen, dafs er sie der Phantasie zugeschrieben habe. Letzteres glaubt z. B. Brentano. Nach dem hl. Thomas soll Aristoteles die *vis cogitativa* als *intellectus passivus* — *νοῦς παθητικός* — bezeichnen.[2] Die arabischen Philosophen haben deshalb keine neue Sache in die Philosophie eingeführt, sondern nur

[1] *Loco aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares.* S. Th. s. th. I. qu. 81 a. 3.

[2] *Duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis i. e. vis cogitativa cum memorativa et imaginativa.* S. th. I. II. qu. 51 a. 3.

einen neuen Namen für eine alte Sache. Die mittelalterlichen Lehrer nehmen dieses Vermögen insgesamt an und verwerten es gar fleifsig, man denke an Albert d. Gr., den hl. Thomas, Bonaventura, Scotus u. s. w. Die spätere Scholastik bis herauf auf unsere Tage hat in gleicher Weise die *vis aestimativa* oder *cogitativa* als ein sinnliches Vermögen beibehalten. Wenn einzelne unter den späteren Scholastikern, wie z. B. der Karmelit Philippus a Ss. Trinitate, die *vis cogitativa* nicht annehmen, so ändert das wenig an der Sache; denn diese Lehrer haben dann die Thätigkeiten der sinnlichen Urteilskraft der Phantasie oder dem inneren Sinn zugeschrieben. Es dürfte deshalb schon vom historischen Standpunkt aus gewagt erscheinen zu behaupten, der hl. Thomas habe sich von den arabischen Philosophen irreführen lassen und habe hierin den Aristoteles falsch verstanden und ein Vermögen in die Psychologie eingeführt, das zum mindesten überflüssig ist.

Im Gegenteil, die sinnliche Urteilskraft reiht sich harmonisch in die anderen Seelenvermögen ein und ergänzt dieselben, wie Seewis in seinem ausgezeichneten Werke mit Recht andeutet. Die äufseren Sinne nehmen nur solche sinnliche Qualitäten wahr, welche den Sinnen gegenwärtig sind und auf sie wirken. Der *sensus communis* vermag auch nur solches zu empfinden, was gegenwärtig auf ihn Influx übt; er steht nur insofern höher, als er die Akte aller äufseren Sinne perzipiert. Die Phantasie ist zwar unabhängig von der Gegenwart ihrer Objekte; sie stellt abwesende Gegenstände dar, allein ihre Vorstellungen enthalten gleichwohl nur sinnliche Qualitäten. Die *vis cogitativa* fafst die singuläre, unter den Sinnesqualitäten verwirklichte Natur und Substanz auf.[1] Diese singuläre Natur begreift dann der Verstand in ihrer Abstraktheit und Universalität. Auf solche Weise wird aufsteigend und allmählich alles erkannt, was am Einzelding der

[1] *Quidditas rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis aestimativa naturalis est; quae potentia per sui conjunctionem cum intellectu . . . . participat vim collativam: sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia. Unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis.* S. Th. opusc. de principio individuationis c. 2.

Körperwelt erkennbar ist. Würde der Mensch die singuläre Natur des Einzeldinges nicht erfassen, so wäre seine Erkenntnis der Sinnenwelt nicht vollkommen; sie würde nicht alles erreichen, was im Sinnlichen ist. Es würde auch das Bindeglied fehlen zwischen dem niedrigeren und höheren Erkennen; die sinnliche Urteilskraft bildet das Übergangsglied zwischen Sinnesthätigkeit und Verstandesdenken; ihr Objekt partizipiert am Sinnlichen, es ist das materielle Einzelwesen, und partizipiert am Verstand, denn es ist die Natur und Wesenheit, die direkt den Sinn nicht beeinflufst, weshalb die Alten sie definierten als *potentia, quae ordinatur ad apprehendendum intentiones, quae per sensum non accipiuntur.*[1]

Um die Thätigkeit der *ratio particularis* noch besser zu zeigen, wird es gut sein, ihr Verhältnis zu den anderen Sinnen und zum Verstand noch näher zu bestimmen. Selbstverständlich können die Vorstellungen derselben nur sinnlicher Natur sein und müssen deshalb auf Grund der anderen Sinneskräfte gewonnen werden. In der That entstehen sie auch dann, wenn die anderen Sinne sich bethätigen. Das Kind kennt genau diejenigen, die ihm wohlgeneigt sind, und läfst sich von ihnen liebkosen u. s. w., während es die fremden Leute scheut und dagegen sich sträubt. Sicher erkennt es seine wahren und falschen Freunde nicht durch das Sehen; gleichwohl aber stellt sich diese Erkenntnis sofort ein, wenn es dieselben sieht und hört u. s. w. Daraus folgt notwendig, dafs die *vis cogitativa* aus den anderen Sinnesvorstellungen ihre *intentiones singulares* bildet. Dies ergiebt sich schon daraus, dafs sie als eine Spezies der inneren Sinne die Thätigkeit der äufseren Sinne voraussetzt. Das ist auch die ausgesprochene Lehre der Alten. Der hl. Bonaventura sagt kurz und bündig: *Aestimativa virtus est, quae a forma acquisita intentiones elicit, quae sensu non percipiuntur.*[2] Aufser den äufseren Sinnen ist es besonders

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4 und Opusc. de potentiis animae c. 4. Alb. d. Gr. definiert sie: *Aestimativa est virtus sequens phantasiam et diversa ab ipsa et est determinans imitationem vel fugam in intentionibus apprehensis: quae, inquam, intentiones conjunctae sunt compositioni et divisioni phantasmatum, non tamen sunt acceptae a sensibus.* Summa de homine tr. I. qu. 37 a. 1.

[2] Compend. theol. verit. l. II. c. 38. Ähnlich Alb. d. Gr. mit den Worten: *Licet plus actionis habeat aestimativa, quam imaginativa, tamen proprietatem passivae potentiae habet in hoc, quod non agit per se, sed per intentionem, quam elicit a forma acquisita.* In III. de An. tr. I. c. 2.

die Phantasie, welche zunächst die *ratio particularis* in den Stand setzt, singuläre Begriffe zu bilden. Die Phantasie stellt nämlich im *phantasma* zusammen, was die anderen Sinne einzeln von der Sache erkennen, und bildet eine Gesamtvorstellung, aus welchem Vorstellungskomplex die *vis cogitativa* die Auffassung von der singulären Natur gewinnt.

Was ihr Verhältnis zur höheren Erkenntniskraft betrifft, so haben wir schon darauf hingewiesen, dafs sie die höhere allgemeine Erkenntnis auf das Einzelgebiet anwenden hilft. Der englische Lehrer schreibt ihr jedoch noch eine andere Aufgabe zu, wodurch sie dem Verstand nicht geringe Dienste leistet. Er betont an mehreren Stellen, dafs die *vis cogitativa* die Phantasmen präpariert und disponiert, damit sie durch den *intellectus agens* fähig werden, das Verstandesvermögen zur Erzeugung der Idee zu bestimmen. *Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum, quo praeparantur phantasmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem.*[1] Man hat in neuester Zeit ganz besonders diese Mitwirkung zur Erzeugung des Begriffs von seiten der *virtus cogitativa* befremdlich gefunden, weil sich nicht angeben lasse, »auf welche Weise diese Vorbereitung der Phantasmen von statten gehe«.

Wer unserer bisherigen Auseinandersetzung gefolgt ist, wird unschwer erkennen, dafs der hl. Lehrer seiner Auffassung über die Thätigkeit der partikulären Vernunft nicht ungetreu wird, wenn er ihr auch einen Anteil an der Hervorbringung des allgemeinen Begriffs durch den *intellectus agens* beimifst. Der thätige Verstand oder das Vernunftlicht abstrahiert aus den Phantasmen die allgemeine Natur, das Wesen der körperlichen Dinge. Solches vermag er aber nur dann, wenn die Phantasmen nicht lediglich eine Summe von sinnlichen Qualitäten bieten, sondern wenn mit diesen Qualitäten zugleich das Einzelwesen, die Einzelsubstanz oder das Individuum verbunden ist. Die Vorstellung der Einzelnatur oder des Individuums fügt aber die *vis cogitativa* hinzu, weshalb ge-

---

[1] S. c. g. l. II. c. 73. Ähnlich sagt er c. 80: *Indiget anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, sc. virtute cogitativa et memorativa.*

rade durch sie die Phantasmen präpariert und disponiert werden, um mittelst des thätigen Verstandes in der höheren Erkenntniskraft die *species intelligibilis* zu erzeugen. Materiell fallen die Objekte der *virtus cogitativa* und des Intellekts zusammen; es ist dieselbe singuläre Körpernatur, welche die sinnliche Vernunft und die höhere Vernunft erfassen; nur mit dem Unterschied, dafs die *vis cogitativa* eine sinnliche Einzelvorstellung sich daraus bildet, während die Denkkraft das Allgemeine und Wesenhafte dieses singulären Körperwesens aufgreift. Letzteres könnte aber nicht geschehen, wenn es nicht in der Phantasievorstellung mittelst der *vis aestimativa* enthalten wäre.

Durch diese Gedanken löst sich noch ein anderer scheinbarer Widerspruch. »Nach der Lehre des hl. Thomas sollen alle Phantasmen, d. h. alle sinnlichen Vorstellungen der Dinge ohne irgend welche Ausnahme durch die *vis cogitativa* daraufhin vorbereitet oder zubereitet werden, dafs der *intellectus agens* imstande sei, durch Beleuchtung derselben die *species intelligibiles* aus ihnen hervorgehen zu lassen, sie daraus zu erheben, zu abstrahieren; denn an keiner einzigen Stelle, wo er von dieser Vorbereitung der Phantasmen spricht, giebt er den Phantasmen einen beschränkenden Zusatz.«[1] Wie aber stimmt solches zu der Lehre eben desselben Aquinaten, dafs die *ratio particularis* nur gewisse Intentionen von Nutzen, Schaden, Zweckmäfsigkeit u. dgl. erkennt? Aus solchem Widerstreit, meint Prof. Schütz, suche man vergeblich einen Ausweg, und darum bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, »dafs der hl. Thomas der *vis cogitativa* des Menschen eine Thätigkeit vindiziert habe, welche in Wirklichkeit nicht stattfindet«. Wir glauben, dafs der Ausweg nicht so schwer zu finden ist, ja dafs gar kein Widerspruch vorhanden ist, wenn man festhält, dafs die *vis cogitativa* jenes sinnliche Vermögen ist, welches all jene Vorstellungen bildet, die im Sinnlichen sind, aber vom Sinn direkt und *per se* nicht erfafst werden. Dahin gehört die individuelle Natur oder die Einzelvorstellung, welche unter den von den anderen Sinnen erfafsten Qualitäten vorhanden ist, aber von keinem anderen Sinn erfafst wird; dahin gehören dann alle jene Rücksichten, Relationen, Zweckmäfsigkeiten, Intentionen

[1] Im genannten Vortrag S. 47.

von Nutzen und Schaden, welche ebenfalls am körperlichen Individuum sind, aber von keinem anderen Sinn erfafst werden, weil sie nicht auf dieselben Influx üben.

d) **Sinnliches Gedächtnis.**

Wenn die Phantasie die Vorstellung eines abwesenden Objekts wieder hervorruft, so setzt dies eine Kraft voraus, welche die *species sensibilis* im Vorstellungsvermögen aufbewahrt hat — das Gedächtnis. Mit Recht lehrt deshalb der hl. Thomas, dafs es zum Wesen des Gedächtnisses gehört, die Vorstellungen von jenen Dingen aufzubewahren, welche gegenwärtig nicht erkannt werden — *de ratione memoriae est conservare species rerum, quae actu non apprehenduntur.* Der Zusatz *»quae actu non apprehenduntur«* spezifiziert das Gedächtnis gegenüber jedem anderen Vermögen und bestimmt seine Natur. Die Erkenntnis des Gedächtnisses geht nicht auf Gegenwärtiges, sondern auf Vergangenes; man erinnert sich nicht an Gegenwärtiges und nicht an Zukünftiges, sondern nur an Vergangenes.

So allgemein das Gedächtnis anerkannt ist, so verschieden sind die Erklärungsweisen desselben. Nicht wenig Verwirrung hat der neuzeitliche Materialismus in die Auffassung vom Gedächtnis gebracht. Er geht von dem Gedanken aus, dafs man der Materie überhaupt die Eigenschaft zuerkennen müsse, Eindrücke zu bewahren. Diese Eigenschaft steigere sich, je höher die Wesen stehen. »Jede Nervenzelle,« sagt Maudsley, »ja jedes organische Element des Körpers hat sein Gedächtnis.«[1] Das Gedächtnis der erkennenden Wesen besteht demnach darin, dafs im Gehirn Zeichen, Spuren u. s. w. von den Bewegungen zurückbleiben, und demnach die früheren Vorstellungen, die mit den Bewegungen des Gehirns identisch sind, leicht wieder hergestellt werden können. Das Gehirn mit seinen vielen Eindrücken, Einschnitten und Spuren gleicht einem grofsen Lager von Vorstellungen aller Art. Die ausführlichen diesbezüglichen Untersuchungen des Physiologen Hering gipfeln in dem Satz: »Die Vorstellungen dauern nicht als Vorstellungen fort, sondern was fortdauert, das ist jene besondere Stimmung der Nervensubstanz,

[1] »Physiologie und Pathologie der Seele« S. 190.

vermöge deren dieselbe den Klang, den sie gestern gab, auch heute wieder ertönen läfst, wenn sie nur richtig angeschlagen wird.« [1]

Im vollen Gegensatz zum Materialismus erklären andere Philosophen, wie z. B. die meisten Ontologisten im Anschlufs an Gioberti und Rosmini, viele Empiristen, wie z. B. Wundt, und die Idealisten, wie Huber, Dittes u. s. w., das Gedächtnis für eine geistige Kraft. Sie alle berufen sich zumeist darauf, dafs die Erinnerung und das Wiedererkennen eine Vergleichung der gegenwärtigen Vorstellung mit der früheren und das Urteil einschliefse, dafs die gegenwärtige mit der früheren identisch sei. Zugleich sei die Funktion des Gedächtnisses ohne den Begriff der Zeit, sowie ohne Reflexion auf die eigene Thätigkeit nicht denkbar. Lauter Momente, welche sicher dem Verstand angehören. »Wie die Reproduktion, so ist auch die Erinnerung,« schreibt Huber, »eine That der Intelligenz, welche darin einen Akt des Urteils vollzieht, indem sie von einer wieder auftauchenden Vorstellung sich sagt, dafs sie bereits eine einmal von ihr vollzogene ist, also jener als dem Subjekt das Prädikat einer bereits vorhanden gewesenen hinzufügt.« [2]

Wir gehen mit Aristoteles, den Vätern und Lehrern des Mittelalters den Mittelweg. Das Gedächtnis besteht nicht lediglich in materiellen Spuren und Eindrücken im Gehirn, wie es auch nicht ein geistiges Vermögen ist, insofern es die früheren sinnlichen Vorgänge der Aufsenwelt und Innenwelt wieder erkennen läfst; das Gedächtnis ist ein sinnliches Vermögen.

Zur Widerlegung des Materialismus genüge die kurze Erwägung: Zugegeben, dafs das Denken und Vorstellen in Bewegung der Gehirnmasse bestehe, so ist damit das Gedächtnis in keiner Weise erklärt. Denn wenn auch das Gehirn die früheren Bewegungen wiederholt und dadurch die früheren Vorstellungen reproduziert, so ist dadurch mit nichten das gegeben, was das Gedächtnis ausmacht, nämlich das Wiedererkennen. Letzteres verlangt, dafs wir erkennen, dafs diese Vorstellungen schon einmal

[1] »Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie.« Wien 1870. S. 262 (Almanach der k. k. Akademie der Wissenschaften).

[2] »Das Gedächtnis.« München 1878. S. 30.

da waren, und dafs sie mit den früheren denselben Inhalt haben. Ein solches Erkennen vermögen die abermals herbeigeführten Gehirnbewegungen nicht zu erzeugen. Die Annahme des Materialismus ist übrigens an sich undenkbar. Denn bei den zahllosen Eindrücken auf das Gehirn müssen die kommenden die früheren immer mehr verwischen und unkenntlich machen; es könnten nur die jüngsten und in der letzten Zeit gemachten Vorstellungen wieder hervorgerufen werden; ein treues Gedächtnis wäre nicht möglich. Wie sollten überhaupt körperliche Eindrücke das Behalten der Vorstellungen ermöglichen, da das Gehirn sich beständig in seinen materiellen Teilen umbildet, und demnach die materiellen Eindrücke sich ändern und verschwinden müssen?

Wenn andere Philosophen, wie wir gehört haben, die Akte des Gedächtnisses dem Verstand zuschreiben, so geben wir zu, dafs auch der Verstand die Kraft besitzt, seine Gedanken und Schlüsse festzuhalten und sich an dieselben wieder zu erinnern, wie wir später darthun werden. Hier handelt es sich jedoch um jene Kraft, welche die früheren sinnlichen Vorstellungen wieder erkennt, und von dieser behaupten wir, dafs sie ein sinnliches Vermögen ist, und zwar deswegen eine sinnliche Potenz ist, weil ihr Objekt etwas Sinnliches ist, die frühere Sinnesperzeption. Allerdings ist die Sinnesempfindung nicht als solche Objekt des Gedächtnisses, sondern als »vergangene«, so dafs wir als *objectum proprium* desselben das Vergangene — *praeteritum* — bezeichnet haben.[1] Das Vergangene aber, insofern es etwas Vergangenes ist, gehört an sich nicht dem höheren Erkennen an, weil dieses das Allgemeine und Überzeitliche auffafst, während das Vergangene einen bestimmten Teil der Zeit ausmacht, jenen Zeitteil, der mit Rücksicht auf den gegenwärtigen schon vorüber ist. Demnach dreht sich das Gedächtnis um ein Sinnenobjekt und mufs deshalb eine sinnliche Potenz sein.[2]

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 79 a. 6.

[2] *Memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia praeteritorum. Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum est ejus, cujus est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quandam rationem . . . . . ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum, non in quantum est nunc et hoc praeteritum. Unde cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id, quod est praeteritum respectu hujus nunc, constat*

Die Sache wird noch klarer, wenn wir beifügen, inwiefern das Vergangene Objekt des sinnlichen Gedächtnisses ist. Die Vergangenheit kann sich nämlich auf das Objekt beziehen, welches nicht mehr vorhanden ist, wie wenn wir uns an den verstorbenen Freund erinnern, oder sie kann sich auf einen früheren Akt beziehen, wie wenn wir uns eine frühere Handlung wieder vergegenwärtigen. Es wird sich später zeigen, dafs beim intellektuellen Gedächtnis diese beiden Beziehungen nicht zusammenfallen, weil der Verstand wohl seinen vergangenen Denkakt zu erfassen vermag, aber an sich nicht ein vergangenes Objekt zu denken imstande ist, da er sein Objekt abstrakt und ohne Zeit auffafst. Dagegen kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs beim sinnlichen Gedächtnis beide Beziehungen der Vergangenheit zusammenfallen. Wenn wir uns frühere Seh- oder Gehörakte wieder ins Gedächtnis rufen, so ist dies nicht möglich, ohne uns zugleich an das zu erinnern, was wir in diesen Akten gesehen und gehört haben, d. h. wir erinnern uns zu gleicher Zeit an den vergangenen Akt und das vergangene Objekt.[1] Es läfst sich aber nicht leugnen, dafs sowohl der frühere Seh- oder Gehörakt, als auch das früher Gesehene oder Gehörte etwas Sinnliches ist, und daraus folgt dann von selber, dafs auch das Gedächtnis zu den sinnlichen Vermögen zählt. Daran kann schon deswegen nicht gezweifelt werden, weil wir diese Kraft auch bei den Tieren finden.[2]

Wenn die Gegner darauf pochen, dafs sie sagen: in der Erinnerung an frühere Akte ist die Erkenntnis der Zeit eingeschlossen; die Zeit wird aber nur vom Verstand erfafst, folglich ist die Vorstellung von vergangenen Akten eine Thätigkeit des Verstandes: so liegt in dieser Zeiterkenntnis eine Äquivokation. Die Erinnerung an die vergangenen Sinnesperzeptionen schliefst allerdings die Zeit ein, aber nicht, wie sie vom Verstand erkannt ist, d. h. den Begriff Zeit, sondern wie sie der Sinn erkennt.

---

quod memoria proprie loquendo non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum. S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 10 a. 2.

[1] *Simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito et se sensisse quoddam praeteritum sensibile.* S. Th.

[2] *Habent memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosque repeterent, non alia multa, quibus assuescunt, neque enim assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam.* S. Aug. Confess. l. X. c. 17.

Die Zeit ist etwas Sinnliches und besteht in der successiven Bewegung; die Bewegung wird aber vom Sinn erkannt, und darum wird auch die Zeit in ihrer materiellen Weise vom Sinn erkannt. Der hl. Thomas sagt kurz und treffend: *Tempus cognoscitur, inquantum cognoscitur prius et posterius in motu: unde et etiam sensu percipi possunt.*[1]

Wenn man weiter bemerkt, dafs jeder Gedächtnisakt eine Vergleichung und ein Urteil einschliefst, so begeht man dieselbe Äquivokation. Im Gedächtnis wird ein sinnlicher Akt mit einem anderen verglichen; das ist richtig, aber eine solche Vergleichung von Empfindungsakten widerstreitet einerseits nicht dem sinnlichen Vermögen, und anderseits ist diese Vergleichung weit entfernt von jener, welche das Urteil des Verstandes erzeugt. Dafs hierbei auch von keiner Reflexion die Rede sein kann, ergiebt sich daraus, dafs das Gedächtnis in seiner Thätigkeit nicht den eigenen Akt zum Objekt hat, sondern den Akt eines anderen Sinnes.

Nach der Festsetzung des sinnlichen Charakters des Gedächtnisses untersuchen wir die Art und Weise seiner Bethätigung. In dieser Beziehung ist zu sagen, dafs dasselbe vor allem den Gemeinsinn als seine Wurzel und Quelle zur Voraussetzung hat. Denn da die memorative Kraft das Vergangene zum Objekt hat, und das Vergangene als Zeitteil die Gröfse, Distanz und Bewegung einschliefst, so mufs die Gedächtnisthätigkeit notwendig von jener Sinneskraft abhängen, welche diese Objekte perzipiert. Das thut aber der *sensus communis,* welcher nicht blofs die Akte der äufseren Sinne, sondern auch mit den Akten den Inhalt erfafst. Aufserdem setzt das Gedächtnis auch die Phantasie voraus, weil wir uns nur an das erinnern, was ein Phantasma besitzt. Die rein geistigen Dinge werden nur dadurch ins Gedächtnis zurückgerufen, dafs die Phantasie ihr äufseres Zeichen, das Wort, reproduziert.

[1] De memor. et remin. lect. 2. Über das Wie dieser sinnlichen Zeiterkenntnis verbreitet sich Cajetan in seinem Kommentar zu I. II. qu. 40 a. 3 des weiteren. Die Hauptstelle lautet: *Cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius, non aliter percipitur sensu tempus nisi percipiendo quandam distantiam successivam ab illa mutatione usque ad illam: et sic depictis in parte sensitiva hac et illa mutatione percipitur tempus; propter quod illius tantum temporis praeteriti meminimus, cujus immutatio aliqua depicta retinetur.*

Während die äufseren Sinne und der Gemeinsinn nur Gegenwärtiges erfassen, ist es die Phantasie, welche die Vorstellungen und Sinnenbilder der abwesenden Dinge und früheren Sensationen aufbewahrt.[1] Demnach setzt die *vis memorativa* notwendig die *vis imaginativa* voraus — *unde per se memoria pertinet ad apparationem phantasmatum.*[2]

Bei solcher Sachlage könnte es vor allem scheinen, dafs das Gedächtnis überflüssig ist, und jene richtig denken, welche aufser der Phantasie keine eigene Kraft für die Erinnerung an Früheres annehmen. Ist es die Phantasie, welche die Sinnenbilder der äufseren und inneren Sinne aufbewahrt, und daran ist nicht zu zweifeln, wozu dann noch eine zweite konservierende Potenz? Sie ist um so mehr überflüssig, als die *species sensibiles* nur einmal zurückbleiben und nicht öfter. Die von den äufseren Objekten empfangenen Sinnesvorstellungen werden nicht in jedem inneren Vermögen multipliziert, so dafs im *sensus communis,* im Gedächtnis, in der *vis aestimativa* und überdies in der Phantasie je ein Bild existierte.

Um diese nicht unerhebliche Schwierigkeit zu beseitigen, ist nach dem hl. Thomas zu beachten, dafs das Phantasma nach einer doppelten Seite in Betracht gezogen werden kann. Das von der Imaginationskraft reproduzierte Sinnenbild kann absolut betrachtet werden, insofern es eine Sache, eine Erscheinung, ein Phänomen, ein Accidenz, kurz etwas Reales ist, und dann bietet es eine zweite Seite dar, insofern es ein Bild, ein Abbild von etwas Anderem ist und sich auf diesen Gegenstand bezieht. Der hl. Lehrer gebraucht im Anschlufs an den Philosophen das Beispiel von einem auf eine Tafel gemalten Tier. Dieses gemalte Tier kann für sich betrachtet werden als Gemälde, als bemalte Tafel, als eine Substanz, als ein Accidenz, als etwas Koloriertes u. s. w., und dann kann es ins Auge gefafst werden, insofern es das Abbild eines wahren Tieres ist und ein wirkliches Tier vorstellt.

[1] *Phantasia sequitur totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis et terminatur ad sensum communem. . . . Sensibilia enim postquam praetereunt, a sensu non percipiuntur, nisi sicut in phantasmate.* S. Th. de mem. et remin. lect. 2.

[2] Ibid.

Analog ist es mit dem Phantasma.[1] Die Phantasiethätigkeit bewahrt die Sinneswahrnehmungen und reproduziert sie, insofern sie Vorstellungen und psychische Phänomene sind, ohne alle Beziehung auf die vergangenen Dinge. Weil sie die Beziehung auf die Dinge, welche wir gesehen oder gehört oder auch erkannt haben, ausläfst, so vermag sie ihre Bilder in so verschiedener und mitunter ganz sonderbarer Weise zu verbinden; sie rechnet mit denselben, als hätten sie gar keine Beziehung zu einem bestimmten früheren sinnlichen Gegenstand. Anders das Gedächtnis; es erfafst am Phantasma jene objektive Beziehung, inwiefern dasselbe das Abbild von einem früheren Gegenstand ist und etwas Vergangenes darstellt. Es ist sohin leicht einzusehen, dafs die *memoria* auf die primitive und ursprüngliche Sinneserfahrung zurückgeht, auf all das, was die äufseren Sinne an den zeitlichen und räumlichen Körperwesen perzipiert haben, kurz das Gedächtnis konserviert die Beziehung der Phantasmen zu ihren ursprünglichen Objekten und verknüpft durch seine Thätigkeit die gegenwärtigen Sinnenbilder mit den früher erkannten Gegenständen, wodurch dieselben wieder erkannt werden.[2] Es ist deshalb neben der Phantasie das sinnliche Gedächtnis nicht blofs gerechtfertigt, sondern auch in seiner Notwendigkeit und Eigenartigkeit dargethan. Die grofse Bedeutung desselben liegt darin, dafs es die Beziehung zur realen Welt aufrecht erhält, es schlägt die Brücke aus dem Reiche der Bilder und Phantasmen in das Reich der Wirklichkeit der flüchtigen Zeit- und Raumwesen. Die Scholastiker haben den Unterschied zwischen den beiden Seelenkräften

---

[1] *Et inducit exemplum de animali, quod pingitur in tabula, quod quidem et est animal pictum et est imago animalis veri. Et cum idem subjecto sit, cui conveniunt haec ambo, differunt tamen haec duo ratione; et ideo alia est consideratio ejus in quantum est animal pictum et alia in quantum est imago animalis veri: ita etiam et phantasma quod est in nobis, potest accipi vel prout est aliquid in se vel prout est phantasma alterius.* Ibid.

[2] *Quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum in quantum est imago ejus, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quandam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit, quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam.* S. Th. Ibid.

kurz und präzis ausgedrückt durch das Diktum: *phantasia est thesaurus formarum sensatarum, memoria thesaurus intentionum.*[1] Produziert die Imaginationskraft ein Phantasma, so wird das Gedächtnis durch dasselbe notwendig zu dem früher erfafsten Objekt geführt, d. h. durch die gegenwärtige Vorstellung erkennt es notwendig den vergangenen Akt samt dessen Objekt. Und dies um so leichter, als es in dieser Thätigkeit von der *vis aestimativa* unterstützt wird, welche die Vorstellung des Einzelwesens zum Objekt hat und nie ohne die Phantasie thätig ist, wie wir früher gezeigt haben. Entsteht in der Einbildungskraft das Phantasma oder Gesamtbild der Qualitäten, welche die äufseren Sinne perzipiert hatten, so taucht aus dem sinnlichen Gedächtnis jene Einzelvorstellung oder *quidditas particularis* der *vis cogitativa* auf, zu der dieses Gesamtbild gehört. Da unter dem Schatz der *intentiones individuales,* welche das Gedächtnis aufbewahrt, auch die Vorstellung von dem Vergangenen sich befindet, so erklärt sich unschwer die Thätigkeit des sinnlichen Gedächtnisses, wie auch hier aufs neue die Bedeutung der *vis cogitativa* zu Tage tritt.[2]

Dafs in diesen Gedanken die wahre Lehre vom Gedächtnis gegeben ist, beweist der Aquinate auch durch die Erfahrung. Gar oft taucht in uns eine Vorstellung auf, die von einem früher gesehenen Objekt herrührt, aber wir können uns nicht mehr sicher daran erinnern; wir zweifeln, ob wir solches gesehen haben; das Gedächtnis hat uns im Stich gelassen; die Vorstellung von dem Einzelwesen, die *intentio,* hat sich nicht eingestellt. Ein andermal bringt uns die Phantasie ein Bild, von dem wir sofort zu dem früher erkannten Objekt übergehen, d. h. wir erinnern uns sofort an das Vergangene, an das Einzelding, während umgekehrt Fälle eintreten können, in denen wir ein solches Phantasma fälschlich

---

[1] Dasselbe drückt Avicenna mit den Worten aus: *memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam.* De mem. et remin. lect. 3. Vgl. die treffliche Abhandlung von Satolli: »Della memoria umana«. Roma 1883, p. 19 sequ.

[2] *Ad apprehendendum intentiones, quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa; ad conservandum autem eas vis memorativa, quae est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.* S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 4.

auf vergangene Dinge beziehen und uns an solche Dinge zu erinnern glauben, die wir gesehen und gehört haben.

Wenn der englische Lehrer das Gedächtnis ob seiner Befähigung, die Beziehungen der Phantasmen zu der realen Welt aufzubewahren, mitunter auch *habitus* nennt, so will er damit nicht sagen, als ob diese sinnliche Kraft von Natur aus auf Grund habitueller Fertigkeit sich bethätige, sondern er will nur sagen, dafs sich dasselbe nach seiner konservierenden Seite wie ein Habitus, nach Art eines *habitus, »quasi habitualiter«* verhalte. Dasselbe kann jedoch durch den Einflufs des freien Willens sowohl in sinnlicher als geistiger Beziehung zu einem wahren Habitus vervollkommnet werden, und zwar auf dieselbe Weise, wodurch die anderen Vermögen habituell perfektioniert werden, nämlich durch Übung und Wiederholung der entsprechenden Thätigkeit. *Manifestum est, quod ex frequenti actu memorandi habitus memorabilium confirmatur, sicut et quilibet habitus per similes actus.*[1]

Obwohl das Tier das Gedächtnis besitzt, so kann es doch dasselbe nicht willkürlich gebrauchen und solches in seinem Gedächtnis aufsuchen, was dort gar nicht mehr oder nur teilweise mehr vorhanden ist; es kann sich nicht »besinnen«. Die Alten nannten diese Entsinnungs- und Besinnungskraft der Seele im Unterschied von dem spontanen Gedächtnis oder der *vis memorativa (memoria)* mit dem speziellen Namen *reminiscentia,* weshalb sie nach Aristoteles lehrten, dafs das Tier zwar eine *memoria,* aber keine *reminiscentia* besitze.[2] Der hl. Thomas definiert demnach diese Erinnerungskraft mit den Worten: *Reminiscentia nil est aliud, quam inquisitio alicujus, quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur i. e. inquirimus id, quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus. Sicut enim ille, qui inquirit per demonstrationem, procedit ex aliquo priori, quod est notum, ex quo venatur aliquid posterius, quod est ignotum: ita etiam reminiscens ex aliquo priori, quod in memoria habetur, procedit ad reminiscendum id quod ex memoria excidit.*[3]

---

[1] Ibid. Vgl. s. th. I. II. qu. 50.

[2] *Alia animalia memorantur tantum, homines autem et memorantur et reminiscuntur.* S. Th. de mem. et reminisc. lect. 1.

[3] De mem. et reminisc. lect. 5.

Eine solche aufsuchende und in gewissem Sinne schliefsende Thätigkeit ist aber dem menschlichen Gedächtnis nur deswegen eigen, weil es zur Vernunft und zum freien Willen in Beziehung steht. Die Vernunft ist es, welche das sinnliche Vermögen unterstützt, damit es vom vorhandenen Teil das ableitet, was nicht mehr vorhanden ist. Will man z. B. sich an das erinnern, was man vor vier Tagen gethan hat, so kann man von dem ausgehen, was man heute, gestern und vorgestern gethan hat, und so auf jene Reihe der Handlungen stofsen, die am vierten Tage sich vollzogen haben — *secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id, quod fecit quarta die.*[1] Das willkürliche Gedächtnis ist aber auch zugleich vom freien Willen abhängig, weil er die Untersuchung veranlafst, und weil er die Thätigkeit des Gedächtnisses dirigiert und so lange festhält, bis das Gesuchte in der Erinnerung auftaucht.

Aus dieser Verbindung mit dem höheren Denken und Wollen erklärt es sich, warum der Mensch, wenn ein früheres Sinnenbild auftaucht, rasch ein verwandtes oder damit zusammenhängendes hervorzurufen vermag, wie er es will und braucht; warum er aus den wenigen Bruchstücken seines Gedächtnisses regelrecht das Ganze herzustellen imstande ist, und warum er überhaupt seinen Schatz von Sensationen derart verbindet, wie es die gegenwärtigen Umstände erheischen.[2]

Wenn auch die *reminiscentia* im Menschen so hoch steht, so ist sie von der *memoria* doch nicht wesentlich verschieden, wie neuere Philosophen, wie z. B. Gutberlet, wollen. Denn auch ihr Objekt ist kein anderes, als das des Gedächtnisses überhaupt, nämlich das Vergangene. Wir suchen uns an das zu erinnern und das wieder aufzufinden, was wir früher gesehen und empfunden haben. Die Reminiscenz ist ein Hilfsmittel, auf dafs im Gedächtnis wieder auftaucht, was dort nur mehr teilweise oder fast gar nicht mehr vorhanden ist.[3] Die Wiedererinnerung heifst

---

[1] S. Th. ibid.

[2] Vgl. Tornatore: »De humanae cogitationis modo, origine ac profectu«. Placentiae 1885. S. 71.

[3] *Per reminiscentiam accidit memorari, quia reminiscentia est quidam motus ad memorandum. Et sic memoria sequitur reminiscentiam, sicut terminus motum.* S. Th. de mem. et remin. lect. 4.

nicht eine dem Gedächtnis ganz entfallene Sache neu lernen, sondern heifst auf Grund des im Gedächtnis Vorhandenen die Sache wieder vollkommen herstellen oder das Vergessene wieder aufleben lassen — *reminiscens procedit ex aliquibus a principio memoratis.* Dafs dieses Aufsuchen so zweckmäfsig und geordnet vor sich geht, rührt zwar von den geistigen Potenzen her, ändert aber am Wesen des sinnlichen Gedächtnisaktes nichts; er wird durch die Mithilfe dieser Potenzen nur vervolikommnet. Zudem begleiten die Akte der höheren Potenzen nur die Funktionen des Gedächtnisses, aber sie bilden keinen Bestandteil derselben; sie bleiben denselben äufserlich, und darum ändern sie die Natur dieser sinnlichen Gedächtnisthätigkeit in keiner Weise. Nur soviel ist zuzugestehen, dafs die beiden Seiten des sinnlichen Gedächtnisses, *memoria* und *reminiscentia,* nicht in allen Menschen in gerader Proportion stehen; im Gegenteil, diejenigen, welche sich etwas tief einprägen und fest merken, sind gewöhnlich solche, welche sich schwer besinnen und viel Mühe haben, das Frühere wieder wachzurufen. Wer z. B. ein phlegmatisches, langsames Temperament hat, der merkt sich das Gesehene und Empfundene viel länger, als der rasche und oberflächliche Sanguiniker, dagegen besinnt sich der letztere mit seinem beweglichen Geiste viel rascher und findet das Frühere schneller, als das langsam arbeitende Phlegma.

Damit das Gedächtnis die früheren Vorstellungen wieder herzustellen vermag, mufs es gleichsam nach Art des Schliefsens vorgehen — *quasi syllogistice inquirendo,* wie sich der englische Lehrer ausdrückt, d. h. es mufs von dem, was sich in ihm vorfindet, ausgehen, um solches, was es nicht mehr hat, aufzufinden. Dasjenige, was dem Gedächtnis bekannt ist, kann mit Recht ein Prinzip genannt werden, weil sich von ihm die Erkenntnis des Unbekannten herleitet. Der hl. Thomas unterscheidet im Anschlufs an den Stagiriten vier solcher Prinzipien, von denen aus das Gedächtnis vergessene und entschwundene Vorstellungen wieder erwecken kann. Er sagt: das, was wir noch im Gedächtnis haben, ist entweder eine bestimmte Zeit oder eine bekannte Sache — *quandoque est tempus aliquod notum, quandoque aliqua res nota.* Ist uns in ersterer Beziehung z. B. die Gegenwart bekannt, so gehen wir von ihr aus und suchen in der Zeitenreihe jenen

Zeitmoment, den wir nicht mehr wissen. Ist uns umgekehrt bekannt, was wir vor so vieler Zeit gethan haben, aber unbekannt das Spätere, dann gehen wir von der früheren Zeit durch die späteren Erlebnisse herab, bis sich der unbekannte Zeitpunkt einstellt. Ist eine Sache uns bekannt, so können wir durch sie zur Erkenntnis einer anderen gelangen entweder durch die Ähnlichkeit, die sie mit der anderen hat, oder durch die Verwandtschaft oder durch die Nähe des Ortes u. dgl.[1] So kommt das Gedächtnis mittelst der Assoziation der sinnlichen Vorstellungen von dem ausgehend, was durch spontane oder willkürliche Thätigkeit wieder aufgetaucht ist, zu dem, was damals geschah, oder was in derselben Weise oder in teils derselben, teils in anderer Weise vor sich ging.

Weil das Gedächtnis eine sinnliche Kraft ist, darum hängt seine Thätigkeit wesentlich auch vom Organ, d. h. vom Gehirn und Nervensystem ab. Was demnach das Organ schädigt oder in seiner Thätigkeit hemmt, das schädigt auch das Gedächtnisleben. Weil nun die organische Disposition bei den verschiedenen Menschen verschieden ist, darum ist auch das Gedächtnis unter den Menschen verschieden. Selbst bei dem einzelnen Menschen tritt es in den verschiedenen Altersstufen verschieden auf. Anders ist es im Kindesalter, anders im Mannesalter, anders bei nervösen Krankheiten, anders bei ganz gesundem, kräftigem Körper. Wie schon bemerkt, faſst der Sanguiniker rasch auf, aber es bleibt nicht lange, während umgekehrt der Phlegmatiker langsam lernt, aber um so länger behält. Der Choleriker und Melancholiker prägen ihrem Gedächtnis leicht ein und behalten es auch fest. Damit denken wir durchaus nicht materialistisch; denn etwas ganz anderes ist es, zu sagen, daſs die Gedächtnisthätigkeit mit der Gehirnbewegung identisch ist, und wieder etwas anderes, daſs

[1] *Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cujus memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis; sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinguitatis cujuscunque sicut cum aliquis memor est patris et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacunque alia propinguitate vel societatis vel loci vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur.* S. Th. ibid.

dieselbe von der Thätigkeit des Gehirns, als ihres Organs, abhängt. Dafs auch im Organ von dem früheren Akt etwas zurückbleiben mufs, wenn derselbe wieder neu auftreten soll, geben auch wir zu und müssen es zugeben; die Erfahrung spricht zu laut. Je intensiver das Organ bei einem bestimmten Sensationsakt sich bethätigt hat, desto länger wird auch der Eindruck im Organ dauern, und desto leichter wird es sich in derselben Weise wieder bethätigen. Deshalb schreibt der hl. Thomas die Treue des Gedächtnisses, wie auch dessen Unzuverlässigkeit dem Organ zu.

Infolge der körperlichen Disposition des Organs spricht man von verschiedenen Eigenschaften des Gedächtnisses. Man nennt es langsam, wenn es die Vorstellungen schwer und mit Mühe behält; stark, wenn es dieselben lange bewahrt, dagegen ist es schwach, wenn es seinen Inhalt nur kurze Zeit aufzubewahren vermag. Umfassend ist das Gedächtnis, wenn es viele und verschiedene Sensationen und Bilder festhält, im Gegenteil ist es beschränkt; treu ist es, wenn es nach langer Zeit die Erkenntnisse richtig und unverfälscht wiedergiebt, untreu ist es, wenn es dieselben nicht vollständig und sicher wiederzugeben vermag. Man spricht auch von einem glücklichen Gedächtnis, wenn dasselbe solche Dinge sich zu merken vermag, welche schwer aufzufassen und schwer zu behalten sind.[1]

Am Ende seines Kommentars zu der aristotelischen Schrift *de memoria et reminiscentia* giebt der englische Lehrer vier Grund-

---

[1] Sehr anziehend beschreibt der hl. Augustin die wunderbare und grofsartige Thätigkeit des Gedächtnisses mit den Worten: *Venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de hujuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quae sensus adtigerit . . . . . Ibi quando sum, posco, ut proferatur, quidquid volo, et quaedam statim prodeunt; quaedam requiruntur diutius et tanquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur; quaedam catervatim se proruunt, et dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: Ne forte nos sumus? Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur, quod volo, atque in conspectum prodeat ex abditis . . . . Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos; per aures autem omnia genera sonorum; omnesque odores per aditum narum; omnes sapores per oris aditum; a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve, sive extrinsecus, sive intrinsecus corpori: haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus . . . .* S. August. Confess. l. X. c. 8.

sätze an zur Vervollkommnung des Gedächtnisses, welche wir nicht unerwähnt lassen wollen. *Ad bene memorandum vel reminiscendum ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus.*

An erster Stelle verlangt er Ordnung in dem, was man sich einprägen will. *Quorum primum est, ut studeat, quae vult retinere, in aliquem ordinem deducere.* Schwer bleibt haften, was regellos und wie in einem Haufen beisammen aufgenommen worden ist. Darum zerlege man das Ganze in seine Teile und gliedere in rechter Weise. Die Gattung löse man in die Untergattungen auf und diese in die Arten. Tabellen und Übersichten leisten viel Nutzen.

An zweiter Stelle giebt er die Regel: *ut profunde et intente eis mentem imponat.* Was nur oberflächlich gesehen, gehört und erkannt worden ist, das entschwindet gar bald wieder; nur was mit Aufmerksamkeit und ganzer Seele und Hingabe des Geistes ergriffen worden ist, das prägt sich tief ein. Wir sagen mit ganzer Seele, weil bei der Gedächtnisthätigkeit Wille und Gemüt eine grofse Rolle spielen. Wofür man sich interessiert, dafür hat man hingebende Aufmerksamkeit. Für seine Lieblingsgegenstände hat jedermann Gedächtnis!

Als dritten Grundsatz verlangt er viel Übung — *ut frequenter meditetur secundum ordinem.* Fleifsige, ununterbrochene, methodische Übung macht auch hier zum Meister. Es ist nur zu wahr, was Quintilian schreibt: *Si quis unam maximamque a me artem memoriae quaerat, exercitatio est et labor: multa ediscere, multa cogitare et, si fieri potest, quotidie, potentissimum est. Nihil aeque vel augetur cura vel negligentia intercidit.*[1] Die Kunst, welche diese Übung lehrt, nennt man Mnemonik oder Mnemotechnik (auch Anamnestik).[2]

Diese drei Regeln werden aber nur dann zum Ziel führen, wenn als vierte hinzukommt, dafs man beim Aufsuchen der vergessenen Dinge von einem Prinzip ausgehe und nicht willkürlich und blindlings die Vorstellungen aufzustöbern suche — *ut incipiat reminisci a principio.* Wir haben nach dem hl. Lehrer

---

[1] Orat. institut. lib. 11 c. 2.

[2] Vgl. Reventlow: »Lehrbuch der Mnemotechnik«, Stuttgart 1843. Hier finden sich auch die historischen Notizen über die Entstehung und Ausbildung der Gedächtniskunst kurz zusammengestellt.

oben solche Prinzipien angegeben. Man gehe von der Zeit aus, in der sich etwas zugetragen hat, oder von dem Ort u. s. w. Man suche das auf, was verwandt oder ähnlich ist, oder auch den Gegensatz u. s. w. Wollen wir uns z. B. an einen bestimmten Berg einer Gebirgskette erinnern, dann können wir von den bekannten und in der Nähe (*propinquitas loci*) liegenden Bergen ausgehen, um den entfallenen Namen dieses Berges wieder zu finden.

DRITTES KAPITEL.

Das sinnliche Begehrungsvermögen.

Wir haben in der Naturphilosophie[1] die doppelte Wahrheit begründet, dafs die Dinge von Natur aus zu einem bestimmten Zweck hingeordnet sind und diesen Zweck durch ihre Thätigkeit zu erreichen suchen. Dieses Letztere ist nicht möglich, wenn nicht den Dingen ein gewisses Streben und Verlangen nach dem Zweck innewohnt. Es ist deshalb ein feststehender Grundsatz der peripatetischen Schule: *Omnem formam sequitur sua inclinatio.*[2] Wo immer ein Wesen durch eine Form, sei es durch eine substantielle oder accidentelle, eine Bestimmung erlangt hat, hat es durch dieselbe auch eine bestimmte Inklination oder ein bestimmtes Streben nach dem ihm konvenienten Gut erhalten. Deshalb findet sich dieses Streben und Begehren, wie schon früher dargethan, in allen Wesen. Der hl. Thomas definiert es als: *inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem sicut lapidem ferri ad locum deorsum.*[3]

Das Objekt dieses allgemeinen Strebens kann nur das Gute — *bonum* — sein. Alle Wesen suchen nämlich durch ihre Thätigkeit entweder sich oder anderes zu vervollkommnen; vervollkommnet werden aber die Dinge nur durch ein Sein, d. h. durch das Gute, folglich streben alle Dinge nach dem Guten.

---

[1] S. 369 ff. [2] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 80 a. 1.

[3] Quaest. disp. de Verit. qu. 25 a. 1. Ebend. qu. 22 a. 1 sagt er: *Appetere nihil aliud est, quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.*

> Darum bewegen nach verschiednen Häfen
> Durchs grofse Meer des Seins sie sich, und jede (Kreatur)
> Von einem ihr gegebnen Trieb geführet.
> Und die Geschöpfe nicht allein, die sonder
> Intelligenz sind, schnellet dieser Bogen,
> Nein, jen' auch, die Verstand und Liebe haben.[1]

Und weil alles seiner Natur nach das Gute sucht, darum flieht alles das Böse als den Gegensatz des Guten. Das Böse als solches kann nicht begehrt werden. *Nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum.*[2] Nur indirekt und *per accidens* kann das *malum* Objekt des Strebens werden, insofern das Gute, mit dem das *malum* verknüpft ist, mehr gesucht wird, als das Gut, dessen man durch das Böse beraubt wird. Der Selbstmörder sucht primär die Befreiung von den irdischen Mühsalen oder ein anderes Gut, und um dieses Gutes willen begehrt er *per accidens* das Übel seiner Vernichtung.

Da die Natur der Dinge verschieden ist, so ist auch ihr Begehren ein verschiedenes. Man spricht deshalb von einem dreifachen Begehren: *appetitus naturalis, sensitivus* und *rationalis.* Der *appetitus naturalis* ist jenes Begehren, wodurch die Wesen ihr Gut oder ihren Zweck erstreben, ohne ihn, noch sein Verhältnis zu ihrer Natur zu erkennen. Dieser natürliche Trieb ist allen jenen Naturwesen gemeinsam, welche der Erkenntnis beraubt sind. Sie werden durch einen Naturtrieb, den Gott ihnen gegeben, zu dem naturgemäfsen Guten dirigiert. Das sensitive Begehren (*appetitus sensitivus*) ist jenes, welches auf Grund der sinnlichen Erkenntnis thätig ist und die sinnlich erkannten Objekte anstrebt, während das vernünftige Begehren (*appetitus rationalis*) nur solche Objekte erstrebt, welche von der Vernunft erkannt sind.

Aus der gegebenen Definition des dreifachen Begehrens ist unschwer einzusehen, dafs nur dem sensitiven und vernünftigen Streben der Begriff des Begehrens im eigentlichen Sinne zukommt. Denn von einem Begehren oder Verlangen kann ich nur dort reden, wo der Begehrende das kennt, was er verlangt, und wo das Begehren durch ein eigenes Vermögen sich vollzieht, was bei

---

[1] Dante, Parad. I. B. v. 118 ff.
[2] S. Th. s. th. I. II. qu. 23 a. 2.

dem Mineral und der Pflanze nicht der Fall ist, deren Streben nur darin liegt, dafs ihre Potenzen erreichen, was ihnen zukommt. Wir finden deshalb bei Aristoteles und den Scholastikern nur eine Zweiteilung des Begehrens — *appetitus sensibilis* und *appetitus rationalis.*[1]

Das Begehren ist dem Gesagten zufolge mit dem Erkennen auf das innigste verknüpft; es ist eine notwendige Folge des Erkennens. Die erkennenden Wesen besitzen nämlich nicht blofs ihre eigene substantiale Form, wodurch sie in ihrem Sein konstituiert sind, sie sind durch ihre erkennenden Kräfte auch befähigt, die Formen anderer Dinge in sich aufzunehmen. Die erkannten Objekte erweisen sich jedoch für das erkennende Subjekt bald als konvenient, bald als inkonvenient; sie sind bald zuträglich, bald schädlich. Da nun die erkennenden Wesen durch ihre erkennende Thätigkeit das ihnen entsprechende Gute erreichen und sich vervollkommnen sollen, so ist die notwendige Folge, dafs die aufgenommenen Formen der Dinge ein entsprechendes Streben erzeugen. Wie die substantiale Form jedem Wesen fundamentaliter ein Streben und Begehren seines Zieles verleiht (*appetitus naturalis*), so giebt die accidentelle Form oder das accidentelle Sein, worin der Erkenntnisakt besteht, ebenfalls ein Streben nach dem speziellen Objekt. Daraus erklärt sich, dafs die Liebe im Menschen unvollkommen ist, wenn seine Erkenntnis sich noch nicht entwickelt hat. Sehr richtig schreibt Dante in seinem Convito: »Weil unsere Erkenntnis zuerst noch unvollkommen ist, da sie weder Erfahrung, noch Unterweisung hat, scheinen der Seele kleine Güter grofs, und deswegen fängt mit diesen das Verlangen an. Daher sehen wir Knaben nach einem Apfel verlangen, im weiteren Fortgange sodann nach einem Vogel, dann nach einem schönen Anzug, und dann nach einem Pferd und dann nach einer Geliebten und dann nach nicht grofsem Reichtum und dann nach

---

[1] *In omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva: una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus.* S. Th. in I. S. dist. 45 qu. 1 a. 1.

noch gröfserem und dann nach noch mehr. Und dies geschieht, weil man in keinem von diesen Dingen dasjenige findet, was man sucht.« Daher setzt wahre Bildung allseitiges und tiefes Erkennen voraus, wie auch wahres, vollkommenes religiöses Leben auf tiefer religiöser Erkenntnis beruht.

Wenn aber auch Erkennen und Begehren miteinander innig verbunden sind und sich gegenseitig fordern, so sind doch beide generisch verschieden. Erkennen und Wollen konstituieren zwei verschiedene Genera der menschlichen Kräfte. Dieser Unterschied wird nicht blofs dadurch bewirkt, dafs die Objekte des Erkennens und Wollens formal verschieden sind,[1] sondern auch dadurch, dafs sich die Seele zu den beiderseitigen Objekten verschieden verhält. Die Dinge verhalten sich nämlich zur Seele entweder derart, dafs sie in die Seele *intentionaliter* einziehen und dort ein neues Sein erlangen, oder aber derart, dafs sie die Seele anziehen, so dafs die Seele zu ihnen kommt und sich ihnen hingiebt. Die Vermögen, welche die Dinge in die Seele aufnehmen, sind die erkennenden; diejenigen, welche das reale Sein der Dinge suchen, sind die begehrenden. Die notwendige Folge davon ist, dafs die Erkenntnis- und Begehrungskräfte generisch verschieden sind. *Res ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animae, secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis; et haec est ratio appetibilis, in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum; unde cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.*[2]

[1] *Id quod apprehenditur et appetitur est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero, ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.* S. Th. s. th. I. qu. 80 a. 1 ad 2.

[2] S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 22 a. 10. Aus dieser Verschiedenheit

Dafs Denken und Wollen wesentlich verschiedene Thätigkeiten sind, geht auch daraus hervor, dafs der Mensch zu gleicher Zeit einen Denk- und Willensakt setzen kann. Da er nicht reines Denken und Wollen ist, wie Gott (*actus purus*), so geht sein Denken und Wollen immer aus dem Vermögen in die Wirklichkeit über. Wäre das Denk- und Willensvermögen identisch, so könnte dieselbe Potenz nicht zu gleicher Zeit verschieden aktualisiert oder formiert sein. Der Verstand kann wohl verschiedene Dinge in einem Akt denken, aber er kann nicht zu gleicher Zeit mehrere Denkakte haben. Doch darüber brauchen wir nicht weitere Worte zu verlieren, da unsere Erfahrung uns zu laut sagt, dafs wir nie zugleich mehrere Denkakte haben können, während sie uns ebenso laut verkündigt, dafs wir dieselbe Sache zugleich denken und begehren können.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir zu dem über, was uns hier zunächst beschäftigt — zum sinnlichen Begehren. Dafs der Mensch ein solches besitzt, bedarf keines Beweises. Da das sinnliche Begehren eine Folge des sinnlichen Erkennens ist, so mufs es dem Menschen, der sinnliche Erkenntnis besitzt, notwendig zukommen. Überdies wird das Vorhandensein desselben in uns durch das Zeugnis des Selbstbewufstseins über allen Zweifel erhaben gemacht. Wir erfahren in uns tagtäglich, dafs wir auf sinnliche Wahrnehmungen hin uns mehr oder minder heftig angetrieben fühlen, die erkannten Objekte zu suchen oder zu fliehen; wir haben eine Sehnsucht und ein Verlangen, dieselben in unseren Besitz zu bringen, und freuen uns, wenn uns solches gelungen ist. Dafs dieses Streben nicht dem Willen angehört, beweist die Thatsache, dafs es oft mit dem höheren Willen in Widerspruch steht. *Caro concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem; haec enim sibi invicem adversantur.*[1]

---

des Verhältnisses der Dinge zum Erkennen und Begehren leitet der Aquinate auch die Superiorität des Erkennens gegenüber dem Wollen her. Während das Begehren die Seele nur zum Gegenstand hinzieht, besitzt sie denselben im Erkennen in sich. Weil es aber vollkommener ist, ein Sein oder eine Vollkommenheit in sich selber zu haben, als nur zu derselben hingezogen zu sein, so steht das Erkennen an sich höher, als das Begehren. *Perfectius est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem.* Ibid. art. 11.

[1] Ad Galat. 5, 17.

Brauchen wir über die Existenz des sinnlichen Begehrens keine Erörterung anzustellen, so bleiben uns bezüglich desselben nur die Fragen übrig: welcher Natur ist dasselbe, in wie vielfacher Art tritt es auf, und was versteht man unter Affekt oder Leidenschaft?

1. Natur des sinnlichen Begehrens.

Um die Natur des sensitiven Strebens zu erkennen, müssen wir um das Objekt desselben fragen. Darüber kann nach dem Vorausgehenden kein Zweifel mehr sein. Das Objekt des sinnlichen Begehrens ist das Singuläre, die Einzeldinge in Zeit und Raum — *sub hic et nunc*. Das sinnliche Begehren entspricht, wie bemerkt, ganz und gar der sensitiven Apprehension; diese aber bietet nur singuläre Objekte, folglich kann das sensitive Begehren auch nur in singulärer Weise thätig sein. Um so mehr kann das sinnliche Begehren nur singuläre Dinge zum Objekt haben, als es sich durch ein körperliches Organ vollzieht; es ist eine organische Thätigkeit. Es haben wohl manche Philosophen in einseitigem Spiritualismus ganz besonders das sinnliche Begehren mit seinem vielverzweigten Affektleben der Seele allein zugeschrieben und es für ein rein seelisches Thun erklärt. Allein wenn dem so wäre, vermöchten materielle Eindrücke nie und nimmer das sinnliche Begehren direkt und unmittelbar wachzurufen. Das Letztere ist aber eine offenkundige Thatsache; denn die durch die äufseren oder inneren Sinne vorgestellten materiellen Objekte, die singulären und körperlichen Güter und Übel, verursachen in jenem Prinzip, aus welchem das Begehren kommt, direkt und unmittelbar all jene Affekte der Liebe, des Hasses, des Verzagens u. s. w. Daraus folgt notwendig, dafs dieses Prinzip nicht rein seelisch ist, sondern dafs es eine körperliche, materielle Kraft ist, die sich wesentlich durch ein Organ bethätigt.

Wenn wir nach dem Organ des *appetitus sensitivus* fragen, so haben die Alten das Herz als Organ desselben angesehen. »Bei jeder Thätigkeit des niederen Strebevermögens,« schreibt der hl. Thomas, »wird die naturgemäfse Bewegung des Herzens erhöht oder herabgestimmt, und geht die Zusammenziehung und

Ausdehnung desselben mit gesteigerter oder verminderter Kraft vor sich.«[1] Da nun nach der peripatetischen Schule das Herz auch Organ des vegetativen Lebens ist, so haben das vegetative Leben und das sinnliche Begehren ein und dasselbe Organ.[2]

Die neuere Physiologie verwirft die Lehre, dafs sich das sinnliche Begehren des Herzens als seines Organs bediene; sie erklärt als Organ des niederen Strebens das Nervensystem, aber nicht jenen Teil des Nervensystems, der Organ für die sinnliche Wahrnehmung ist, das Cerebrospinalsystem, sondern den zweiten Hauptteil desselben, den man als das sympathische oder vegetative oder Gangliensystem bezeichnet. Es ist jedoch eine allbekannte Thatsache, dafs das Herz mit dem sinnlichen Begehren sehr innig verbunden ist. Die sinnlichen Affekte üben auf dasselbe den gröfsten Einflufs. Wie ist das zu erklären, wenn das Herz nicht Organ des niederen Begehrens sein soll? Die Physiologie erklärt diese Thatsache damit, dafs sie die Herzbewegungen und überhaupt die Thätigkeit des Herzens von dem sympathischen Nervensystem beursacht sein läfst. Das sympathische Nervensystem dient dem vegetativen Leben und beeinflufst deshalb die vegetativen Organe wie Herz, Leber, Nieren u. s. w. in ganz besonderer Weise. Da nun das sinnliche Streben ganz besonders das zum Objekt hat, was für den Organismus und seine Erhaltung gut und förderlich ist, so darf das sympathische Nervensystem ganz passend als Organ für das sinnliche Begehren bezeichnet werden. Wenn nun das Herz mehr als alle anderen vegetativen Organe von dem *appetitus sensitivus* beeinflufst ist, so dürfte dies darin seinen Grund haben, weil das Herz am innigsten mit den sympathischen Nerven verbunden und durch seine Natur mehr geeignet ist, von den Strömungen des niederen Begehrens in Mit-

---

[1] S. th. I. II. qu. 24 a. 2 ad 2. Und an einer anderen Stelle: *Secundum modum operationis ejus (potentiae appetitivae) statim disponitur organum corporale, scil. cor, unde est principium motus, tali dispositione, quae competat ad exequendum hoc, in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet et in timore quodammodo frigescit et constringitur.* De verit. qu. 26 a. 3.

[2] *Cor est principium virium vitalium in toto corpore et est primum principium membrorum quantum ad esse, ut dicit Philosophus, sed caput est principium virium animalium, quae pertinent ad sensum et motum.* S. Th. in III. S. dist. 13 qu. 2 a. 1 ad 5.

leidenschaft gezogen zu werden. Das Herz ist das Hauptorgan für das vegetative Leben. Durch seine Ausdehnung (Diastole) und Zusammenziehung (Systole) treibt es das Blut wie ein Pumpenstempel durch den ganzen Organismus und ernährt und belebt dadurch alle Teile und Organe desselben.[1] Es steht mit allen Teilen in fortwährender und lebendiger Beziehung. Jede Alteration des Herzens wirkt deshalb notwendig auf den ganzen Organismus. So eignet sich das Herz ganz besonders, um den ganzen Leib in die sinnlichen Strömungen hineinzuziehen. Das Herz spielt darum im Gemüts- und Affektleben eine so grofse Rolle. Andererseits mufs aber auch deswegen das Herz mit dem Gemütsleben verbunden sein, weil durch das sinnliche Begehren die vitalen Kräfte zu höherer und intensiverer Thätigkeit angespannt werden. Was bringen nicht Furcht und Zorn, Hafs und Schmerz an energischer Thätigkeit im Organismus hervor? Die gröfsere Thätigkeit erfordert aber bessere Ernährung, mehr Blutzufuhr. Da nun das Herz schneller schlägt, wenn diese Affekte auf es einstürmen, ist es auch mehr thätig und bringt mehr Leben in die verschiedenen Teile. Das ist Gottes weise Einrichtung.[2]

Weil das sinnliche Begehren dem sinnlichen Erkennen folgt und organisch sich bethätigt, so kann ihm auch keine Freiheit zukommen; das sinnliche Streben ist ein notwendiges. Das sinnliche Erkennen liefert dem sinnlichen Begehren für jeden Akt nur eine einzige Vorstellung und zwar eine singuläre. Da sich das sinnliche Wesen von dem Gegenstande nicht mehrere Erkenntnisformen bilden kann, denn es ist ganz vom äufseren Eindruck bestimmt, so kann es dieser Form gegenüber auch nicht indifferent bleiben, sondern wird von ihr notwendig bestimmt. Es ist deshalb sowohl von seiten des Subjekts als von seiten des Objekts eine *determinatio ad unum* vorhanden. Sieht z. B. der

---

[1] Die Hirnschlagadern haben ihren Ursprung in der Nähe des Herzens, weshalb auch die veränderte Herzthätigkeit eine veränderte Blutzirkulation nach sich zieht. Notwendig mufs letztere hinwiederum die sinnliche Erkenntnis und das sinnliche Begehren teils fördernd, teils hemmend beeinflussen.

[2] Mit Recht hat deshalb auch der hl. Thomas dem Blut eine grofse Bedeutung für das Leben zugeschrieben, wenn er schreibt: *Vivere est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur.* De peccat. qu. 3 a. 9 ad 8 und c. G. l. II. c. 82. Vgl. Jungmann, »Das Gemüt«. Innsbruck 1868. S. 205 ff.

Hund ein Stück Fleisch, so entsteht in ihm keine andere Vorstellung als die von diesem Fleisch; es entsteht in ihm nicht die Vorstellung von Nichtfleisch oder von etwas anderem. Er hat deshalb auch nicht die Wahl zwischen Fleisch oder Nichtfleisch oder etwas anderem. Es beherrscht ihn nur die Vorstellung von diesem Fleisch, und sie determiniert sein Begehren in der Weise, dafs er nicht anders kann, als sich auf dasselbe loszustürzen und es an sich zu bringen. Wenn das Tier und das Kind gleichwohl frei zu handeln scheinen, weil sie in ihren Handlungen so rasch wechseln und schnell die eine Sache aufgeben und eine andere ergreifen, so rührt dies daher, weil das sensitive Prinzip mit der wechselnden Umgebung auch neue Formen empfängt, welche sein Handeln neu bestimmen. Bei Mineral und Pflanze haben wir immer dieselbe Thätigkeit, weil dieselben nur Eine Form haben, die substantielle und die damit gegebene accidentelle, wodurch sie bleibend in ihrem Handeln bestimmt sind. Die Tiere dagegen empfangen fortwährend *species sensibiles* von den sie umgebenden Dingen und von diesen wird ihr Handeln bestimmt.[1]

Obwohl dem Gesagten zufolge das sinnliche Streben seiner Natur nach unfrei ist, so kann es doch im Menschen an der Freiheit partizipieren. Wir haben bereits in den einleitenden Gedanken zu diesem Bande angeführt, dafs die sinnliche Thätigkeit im Menschen nicht etwas in sich Abgeschlossenes und Vollendetes ist, wie im Tiere, sondern dafs sie dem höheren Leben, der Vernunft und dem Willen, zu dienen hat. Dieser höhere Einflufs auf die niederen Kräfte hat sich bei der Behandlung der sensitiven Vermögen, namentlich der *vis cogitativa,* im einzelnen ergeben. Ganz besonders stark mufs er sich bei dem sinnlichen Begehren geltend machen, weshalb der hl. Thomas geradezu schreiben kann, dafs der *appetitus sensitivus* von Natur aus dazu bestimmt ist, der Vernunft zu gehorchen.[2] Durch dieses Dienstverhältnis verliert das niedere Begehren nicht nur nichts, sondern im Gegenteile, es gewinnt, weil es dadurch befähigt wird, an der Freiheit des Willens teilzunehmen und auch höhere Güter anzustreben.[3] Diese

---

[1] Vgl. S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 24 a. 2.

[2] Vgl. das treffliche Schriftchen von Mausbach: »Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina«, Paderbornae 1888, cap. V. et VI.

[3] *Aliquae vires sensitivae partis, et si sint communes nobis et brutis, tamen*

Herrschaft der Vernunft und des Willens über das sensitive Streben äufsert sich auf dreifache Weise, die wir im Folgenden näher besprechen wollen.

Einmal äufsert sich dieses Dominium rücksichtlich des Erkennens. Wir haben zwar früher dargethan, dafs im Menschen das sinnliche Streben unmittelbar von der *vis cogitativa* bewegt wird, analog wie im Tiere dasselbe Begehren unmittelbar der *vis aestimativa* unterliegt. Und daran kann kein Zweifel sein, denn da das Begehren das singuläre Gut zum Objekt hat, und die singulären Dinge oder Individuen in ihrer Konvenienz oder Inkonvenienz von der *ratio particularis* erfafst werden, so folgt notwendig, dafs das niedere Begehren unmittelbar von derselben *ratio particularis* in Bewegung gesetzt wird. Die gesehene Farbe oder der Ton als solcher hat keinen Einflufs auf das Begehren, erst wenn das Gesehene oder Gehörte, d. h. das durch Farbe oder Ton wahrgenommene Einzelding sich als begehrens- oder fliehenswert zeigt, erfolgt im *appetitus sensitivus* ein entsprechendes Streben.[1] Allein wir haben an derselben Stelle dargethan, dafs die *vis cogitativa* als die höchste Sinneskraft an den Verstand hinanreicht und in ihren singulären Urteilen von der Vernunft geleitet werden kann. Sind auch die Urteile der Abschätzungskraft an sich notwendig, so können sie gleichwohl durch diese höhere Direktion der Freiheit der Vernunfturteile teilhaft werden. Das dürfte der Sinn der Worte des hl. Thomas sein: *Ipsa ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet, quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo . . . . Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes mitigatur ira aut timor aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur.*[2]

---

in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc, quod rationi junguntur. . . . Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam sc. quod natus est obedire rationi; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii et per consequens subjectum peccati. S. Th. s. th. I. II. qu. 74 a. 3 ad 1.

[1] *Imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum.* S. Th. s. th. I. II. qu. 9 a. 1 ad 2.

[2] S. th. I. qu. 81 a. 3.

Mit diesem letzten Gedanken deutet der Aquinate auch die Art und Weise an, wie die Vernunft ihre Herrschaft übt. Sie vermag das niedere Begehren nicht unmittelbar zu beeinflussen, sondern nur mittelbar. Die Vernunft kann denselben Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten auffassen, und so erscheint derselbe bald als ein Gut, bald als ein Übel. Da das *phantasma* die Vernunftvorstellungen begleitet, so entstehen durch die Thätigkeit der Vernunft verschiedene Phantasmen, und diesen entsprechen verschiedene Neigungen und Strebungen des niederen Begehrens. So vermag die Vernunft durch die Hervorrufung von Phantasmen mittelbar auf das sinnliche Begehren einzuwirken.[1] Doch steht diese Herrschaft der Vernunft nicht immer im Belieben des Willens. Einmal vollzieht sich das sinnliche Begehren durch ein körperliches Organ und ist darum von der Disposition dieses Organs abhängig, eine Abhängigkeit, die von der Vernunft und dem Willen nicht immer aufgehoben werden kann. Die von körperlicher Disposition herrührende Mifsstimmung und Trauer läfst sich nicht immer beseitigen. Dann ist auch der Wille insofern ohnmächtig gegen die sinnlichen Affekte, weil sie oft plötzlich entstehen und seinem Befehl zuvorkommen. Im letzteren Falle üben umgekehrt die Passionen einen starken Einflufs auf das höhere Erkennen und Begehren aus; sie schwächen Vernunft und Freiheit. Doch darüber später.

Eine zweite Art des Einflusses auf das niedrige Begehren stammt vom Willen. Wenn, wie wir später nachweisen werden, der Wille alle Vermögen des Menschen bewegt, so ist dies um so mehr beim animalischen Streben der Fall, einmal weil ihm dieses näher steht, und dann weil das sensitive Streben für das intellektuelle existiert. Zudem ist das partikuläre Gut des *appe-*

[1] *Ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo inquantum id, quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo inquantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo per quandam redundantiam vel imperium appetitus inferior commovetur.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 26 a. 3 ad 13. Daher das Wort: Gedenk', o Mensch! deiner letzten Dinge, und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen.

titus sensitivus als Teil im allgemeinen Gut des vernünftigen Willens enthalten. Vermag der Wille das niedere Strebevermögen zu beeinflussen, so folgt von selber, dafs die heftige Bewegung im höheren Begehren naturgemäfs auch auf das niedere übergeht und sich in demselben gleichsam fortpflanzt.[1] Die Schule bezeichnet diese Einwirkung *per modum redundantiae.*

In dritter Weise kann der Wille das niedere Begehren beherrschen rücksichtlich der Ausführung dessen, was es erstrebt; der Wille kann das Verlangen des sensitiven Strebens ins Werk setzen oder nicht. Während beim Tiere auf den Begehrungsakt sofort und notwendig die äufsere Bewegung folgt, kommt es beim Menschen, wenn in seinem höheren Leben alles in Ordnung ist, nicht sofort zur That, sondern das niedere Begehren erwartet zuvor den Befehl des höheren.[2]

2. Einteilung des sinnlichen Begehrens.

Das niedere Streben teilt sich in zwei spezifisch verschiedene Potenzen: *appetitus concupiscibilis* und *irascibilis.* Objekt der ersteren ist das Gute oder Böse an sich, insofern es konvenient oder inkonvenient erscheint. Objekt des irasciblen Begehrens ist das mit Schwierigkeit verbundene Gute, d. h. das Schwierige — *arduum.* Die Irascibilität strebt die Schwierigkeiten zu beseitigen, die dem Guten im Wege stehen oder dasselbe zu entreifsen suchen.[3]

---

[1] *In viribus ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 25 a. 4. Vgl. s. th. I. II. qu. 24 a. 3 ad 1.

[2] *Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis.* S. Th. s. th. I. qu. 81 a. 3. Vgl. quaest. disp. de verit. qu. 25 a. 4.

[3] *Concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum et conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni,*

Dafs dieses zweifache Begehren specifisch verschieden ist, beweist der Aquinate auf mehrfache Weise.[1] Einmal ergiebt sich ihm dieser wesentliche Unterschied daraus, weil das formale Objekt beider verschieden ist. Das Objekt für das concupiscible Begehren ist das Gute oder Böse, das durch die Sinne als konvenient oder schädlich erkannt wird. Es strebt nach etwas, weil die Sinne es als delektabel vorstellen, und es flieht etwas, weil die Sinne es als schädlich erkennen. Dagegen strebt das irascible Begehren nach einem Gute, indem es die Hindernisse beseitigt oder das Böse zerstört, das der Erreichung des Guten im Wege steht. Es strebt nicht direkt nach dem Gute, sondern direkt strebt es nach der Beseitigung der Hindernisse. Es kann bei diesem Streben sogar vorkommen, dafs das Gute sich ganz davon trennt, und die strebende Kraft nur Schmerzen und Ungemach zu erleiden hat, wie z. B. der Hund die Speise losläfst und sich auf den Gegner stürzt, der sich ihm nähert, um ihm die Speise zu entreifsen. Es ist nun leicht einzusehen, dafs das formale Objekt der beiden Vermögen ein verschiedenes ist, denn ein anderes Objekt ist das *bonum sive malum simpliciter,* und ein anderes das *bonum arduum sive difficile.* Notwendig müssen dann aber auch die beiden Begehren spezifisch verschieden sein.[2] Würden beide Strebekräfte, bemerkt Cajetan zu dieser Beweisführung, dasselbe Objekt haben, so würde, was dem einen angenehm ist, auch dem andern zusagen, weil ja das *objectum proprium* immer dem Vermögen genehm ist. Wenn demnach die Verfolgung eines Gegenstandes der *irascibilis* zusagend, der *concupiscibilis* dagegen widerstrebend erscheint, so mufs das Objekt beider Potenzen verschieden sein, und folglich müssen auch die Potenzen selber verschieden sein.

---

secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus, quod infert nocumentum. S. Th. s. th. I. qu. 82 a. 5.

[1] Suarez und andere leugnen den spezifischen Unterschied; desgleichen Cartesius.

[2] *Illae duae inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria: unde etiam passiones irascibiles repugnare videntur passionibus concupiscibilibus. Nam concupiscentia accensa minuit iram* (durch ein Stück Fleisch wird der wütende Löwe schnell besänftigt); *et ira accensa minuit concupiscentiam* (der vom Zorn entbrannte Vater tötet das Kind; der Zorn löscht die Liebe aus) *ut in pluribus.* S. th. I. qu. 81 a. 2.

Nicht blofs ob der Verschiedenheit des Objektes ist die Concupiscibilität von dem irasciblen Streben verschieden, sondern auch in der Art der Bethätigung verhalten sich beide gegensätzlich. Wenn das concupiscible Begehren das Gute liebt und sich daran freut, so wird es vom Guten angezogen; es verhält sich rezeptiv und passiv; durch die Aufnahme des Guten soll es vervollkommnet werden und gewinnen. Umgekehrt geht das aufwallende Streben zu Werke; es sucht das zu zerstören und zu beseitigen, was ihm hinderlich im Wege steht. Während der *appetitus concupiscibilis* sich aufnehmend und passiv verhält, kommt dem irasciblen Vermögen die Aktivität zu, auf dafs es durch sein energisches Eingreifen über alle Schwierigkeiten siegreich werde. Verhalten sich aber die beiden Strebungen aktiv und passiv, dann haben wir einen sicheren Grund für unsere Behauptung, dafs dieselben nicht einem und dem nämlichen Vermögen angehören können.[1]

Einen letzten Grund für die Unterscheidung eines concupiscible und irasciblen Begehrens führen wir zumeist deswegen an, weil er einerseits auf Früheres neues Licht wirft und andererseits die Harmonie der thomistischen Psychologie stark hervortreten läfst. Ausgehend von dem prinzipiellen Gedanken, dafs das Begehren sich nach dem Erkennen richtet, bemerkt der heil. Lehrer[2], dafs es unter den erkennenden Sinneskräften ein Vermögen giebt, welches solches erfafst, das den Sinn nicht reizt und beeinflufst — *vis cogitativa*. Solch hohe Thätigkeit kommt ihm zu ob seiner Verbindung mit der Vernunft. Analog mufs sich auch auf dem Gebiete des sinnlichen Begehrens eine Potenz

---

[1] *Et iterum una earum, sc. concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum; haec enim appetit ut ei suum delectabile conjungatur; altera vero, sc. irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 25 a. 2.

[2] *Quod animal appetat ea, quae sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suae difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali . . . hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivum, et hoc pertinet ad irascibilem.* In III. S. dist. 26 qu. 1 a. 2. Vgl. S. th. I. qu. 81 a. 2 ad. 2.

finden, die nicht solches anstrebt, das für das animalische Wesen ergötzlich ist, sondern solche Güter, die zweckmäfsig und nützlich sind — *vis irascibilis.* Dafs aber eine sinnliche Strebekraft solche Objekte liebt und ersehnt, die nicht delektabel, sondern vielmehr mit Schwierigkeiten und sogar mit Schmerz verbunden sind, das vermag sie nur deshalb, weil sie an die höhere Natur hinanreicht. Nur das höhere oder vernünftige Begehren vermag das Gute zu erkennen, welches mit Schwierigkeit und Gefahr verbunden ist; es allein vermag auch den Schmerz und alle Schwierigkeiten mit dem Guten in Beziehung zu bringen. Wie es demnach der *ratio particularis* nur rücksichtlich ihrer Partizipation an der höheren Denkkraft möglich ist, solches zu erfassen, was an sich Objekt der Vernunft ist, so vermag auch die irascible Strebekraft nur auf Grund ihrer Verbindung mit dem rationellen Streben solche Objekte zu verlangen, die an sich dem Sinn widerstreiten. Ist nun, so schliefst der englische Lehrer, die Abschätzungskraft von den anderen Sinneskräften wesentlich verschieden, so mufs auch die ihr entsprechende irascible Strebekraft von der concupisciblen sich spezifisch unterscheiden.[1]

Wenn aber auch die beiden Vermögen spezifisch verschieden sind, so sind sie doch enge mit einander verbunden. Das irascible Begehren hat nämlich im concupisciblen seine Quelle. Nur weil wir etwas lieben, suchen wir die Hindernisse desselben zu beseitigen, oder wenn wir es besitzen, suchen wir es zu schützen und zu verteidigen. Und in dem Grade, als wir etwas lieben, werden wir für seine Erreichung uns ereifern oder für die Fortdauer seines Besitzes einstehen. *Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur; sicut ira*

---

[1] *Quia quod est difficile, non est appetibile in quantum hujusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quae difficultati admiscetur; conferre autem unum ad aliud et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis: ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus, sed convenit sensitivae, secundum quod attingit per quandam imperfectam participationem ad rationalem . . . . Et per hoc patet etiam, quod irascibilis est altior, quam concupiscibilis et propinquior rationi.* Ibid.

nascitur ex illata tristitia et vindictam inferens in laetitiam terminatur.[1]

Obschon das irascible Begehren im concupiscibleu wurzelt, so steht es doch höher als das letztere; denn das Objekt des irascibleu Begehrens steht höher. Das Gute, das mit Schwierigkeit verbunden ist, steht höher als das Gute, das lediglich etwas Delektables bietet. Es ist eine höhere Kraft nötig, um Schwierigkeiten zu überwinden und das gewonnene Gut zu erhalten und zu beschützen, als es die Kraft ist, die das lediglich Angenehme sucht und liebt.[2] Ein erobertes Königreich steht höher als ein ererbtes.

3. Affekt und Leidenschaft.

Das Objekt der beiden sinnlichen Begehrungsvermögen kann verschieden erkannt werden, weshalb auch auf Grund der verschiedenen Erkenntnis die beiden Potenzen verschieden bewegt und affiziert werden, und dadurch verschiedene Akte, Affekte und Bewegungen des Begehrens entstehen. Dem begierlichen Streben gehören an die Affekte: Liebe und Hafs, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer; dem irasciblen eignen die Affekte: Hoffnung und Verzagung, Kühnheit, Furcht und Zorn. Zur Erklärung diene folgendes:

Strebt das sinnliche Wesen etwas an ohne Rücksicht darauf, ob es gegenwärtig oder abwesend ist, so ist der Strebeakt Liebe (der stärkere Grad von Liebe ist Eifer — *zelus*); geht das Streben auf ein abwesendes Gut, so wird es zur Sehnsucht — *desiderium;* ist das Gut erreicht, so wird die Liebe zur Freude — *delectatio.* Ähnlich verhält es sich mit dem Bösen — *malum.* Das vorgestellte Böse, ohne Rücksicht auf dessen Gegenwart oder Abwesenheit, erzeugt Hafs — *odium;* das Streben, dem Bösen

[1] S. th. I. qu. 81 a. 2. Über das Verhältnis der beiden Begehren zu einander vgl. Morgott, »Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas«, S. 27 ff. und Otten, »Die Leidenschaften«, Jahrb. für Philos. u. spek. Theol., Bd. I. u. II.

[2] *Tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum; sed habere quandam altitudinem super utrumque, ut sc. nocivum possit superari et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet.* S. Th. qu. disp. de verit. qu. 25 a. 2 ad 2.

zu entkommen, ist die Flucht — *fuga,* während das eingetretene Übel Trauer (Unterarten sind Neid und Mitleid) erzeugt.

Wird das Gute nicht schlechthin erstrebt, sondern in wiefern es unter Schwierigkeiten zu erreichen ist, so entstehen die übrigen fünf Affekte. Zeigen sich die Schwierigkeiten, die sich der Erreichung des Guten entgegenstellen, überwindbar, so entsteht die Hoffnung — *spes;* wenn nicht überwindbar, die Verzweiflung — *desperatio.* Ist die Schwierigkeit nur durch alle Kraftanstrengung zu heben, dann wird das Streben zur Kühnheit, während im umgekehrten Falle, wenn auch alle Kraftanstrengung das Übel kaum zu beseitigen vermag, der Seele sich die Furcht bemächtigt. Lastet das Übel auf dem sinnlichen Wesen, dann entsteht in seinem Begehren der Affekt des Zornes — *ira* (der stärkere Grad von Zorn ist die Wut — *furor*), um sich an dem Übelthäter zu rächen.[1]

Es braucht nicht weiter erörtert zu werden, dafs der Grundakt aller dieser Affekte die Liebe ist; die verschiedenen Affekte sind nichts anderes als die Liebe unter verschiedenen Beziehungen betrachtet. Die Liebe zu einem abwesenden Gut wird zur Sehnsucht; in der Ungewifsheit, ob das Gute erreicht wird, wandelt sich die Liebe in Furcht; der Besitz des Guten macht die Liebe zur Freude, oder die besitzende Liebe ist Freude.

Die sinnlichen Affekte können stärker und schwächer sein. Sind sie so heftig, dafs sie über das Organ des sinnlichen Vermögens hinausgehen und den ganzen Organismus mehr oder minder alterieren, so werden sie zur Passio oder Leidenschaft.[2] Der von Zorn entbrannte Mensch z. B. wird blafs und zittert am ganzen Leibe. Die Passio kann man deshalb definieren als eine heftige Erregung des sinnlichen Begehrens, verbunden mit einer ungewöhnlichen Veränderung des Körpers.

Um den vielgebrauchten Ausdruck *passio* recht zu verstehen, müssen wir ihn etwas erläutern. *Passio* wird im weiteren und engeren Sinne genommen. Im weiteren Sinne bedeutet *pati*

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 26 a. 2 und ibid. qu. 23 a. 2.

[2] Dagegen versteht man unter Stimmung, Verstimmung oder Mifsstimmung, überhaupt unter den Stimmungen jene Zustände des sinnlichen Begehrungsvermögens, durch welche es für seine Akte mehr oder minder aufgelegt und geneigt ist.

jedes Empfangen, jede Aufnahme einer Thätigkeit, überhaupt jede Aktualisierung irgend einer Potenz;[1] im engeren heifst »leiden« soviel als etwas aufnehmen mit der Abwerfung und Beseitigung eines anderen, wobei die aufgenommene und abgeworfene Qualität sich im Gegensatze befinden.[2] Der englische Lehrer bemerkt noch, dafs die ausscheidende Qualität dem leidenden Subjekt entsprechend und angemessen sein mufs, während sich die neu auftretende ihm unter den gewöhnlichen Verhältnissen unzuträglich und fremd erweist.[3]

Es dürfte demnach leicht einzusehen sein, dafs die *passio* im eigentlichen Sinne nur den körperlichen Substanzen zukommen kann; die geistige Substanz leidet nur im weiteren Sinne. Die menschliche Seele ist deshalb eines eigentlichen Leidens nicht fähig; sie leidet nur *per accidens,* weil sie Wesensform des Leibes ist und durch ihre Kraft den Leib bewegt. Das Leiden kann somit nur in jenen Seelenvermögen auftreten, die sich durch ein körperliches Organ bethätigen, und deren Thätigkeit körperliche Veränderung mit sich bringt oder wenigstens mit sich bringen kann, d. h. in den sinnlichen Potenzen. Aber auch unter den sensitiven Kräften ist es nur die begehrende, welche für ein eigentliches Leiden zugänglich ist. Die erkennende Sinneskraft nimmt ihren Gegenstand nur intentional auf, wodurch sie in keiner Weise physisch verändert wird,[4] wie ihr auch die aufgenommene Erkenntnisform oder das Sinnenbild ganz konnatural ist; dagegen verlangt die sinnliche Strebekraft nach dem wirklichen, physischen Objekt, welches ihr konvenient, d. h. konnatural, und inkonvenient,

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 22 a. 1 und a. 2.

[2] *Proprie dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt, prout sc. aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui, quod a patiente abjicitur.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 26 a. 1.

[3] *Ulterius ad rationem passionis requiritur, quod qualitas introducta sit extranea, et qualitas abjecta sit connaturalis: quod contingit ex hoc, quod passio importat quandam victoriam agentis super patiens.* In III. S. dist. 15 qu. 2 a. 1 sol. 1.

[4] Der hl. Thomas lehrt nicht, dafs beim sinnlichen Erkennen gar keine physische Veränderung vor sich geht, im Gegenteil er lehrt, dafs z. B. das Sehen sich nicht vollziehen kann ohne Veränderung der Pupille; er leugnet nur, dafs die sinnliche Vorstellung selber in einer physischen Veränderung bestehe. Vgl. s. th. I. qu. 75 a. 3.

d. h. konträr, sein kann.[1] Aufserdem vermag der sinnliche Erkenntnisakt an sich keine körperliche Alteration hervorzurufen, weil der *appetitus sensitivus* es ist, der zunächst und *per se* den Körper bewegt und physisch ändert. Seinem Akte folgt demnach eine solche Änderung und Alteration des körperlichen Organs, wie es die *passio* erfordert.[2] Leiden im vollen Sinne des Wortes findet sich daher nur im sinnlichen Begehren, weshalb der Aquinate die *passio* definiert als einen Akt des sinnlichen Begehrens, insofern mit demselben eine körperliche Änderung verbunden ist.[3] Die Bewegung der Strebekraft allein giebt nicht den Begriff des Leidens, derselbe ist erst dann vorhanden, wenn die begehrende Thätigkeit eine physische Veränderung des Körpers verursacht hat. Die körperliche Alteration verhält sich demnach zur bewegenden Seelenthätigkeit wie das Materielle zum Formellen.[4] In der körperlichen Änderung kommt das seelische Leiden zur Erscheinung und Ausgestaltung, weshalb man aus der Intensität der körperlichen Alteration auf die Intensität des Seelenaffektes schliefsen kann. Mit Recht definiert deshalb der englische Lehrer z. B. den Zorn bald von der seelischen Seite als »Streben nach Rache«, bald von der körperlichen als »Entzündung des Blutes *circa cor*«.

Wie sich aus dieser Darstellung ergiebt, haben wir *passio* in einem etwas engeren Sinne genommen, als der Engel der Schule. Ihm ist jeder sinnliche Begehrungsakt, jeder Affekt eine *passio*, während wir unter *passio* nur die heftigen Affekte verstehen, um

---

[1] *Relinquitur quod passio proprie dicatur secundum vires appetitivas sensitivas, quia hae vires et materiales sunt et moventur a rebus secundum proprietatem rei, quia non est appetitus intentionis, sed ipsius rei; et secundum hoc habet res convenientiam ad animam vel contrarietatem . . . . adhuc magis proprie dicuntur passiones illae affectiones sensitivae, ad quas sequitur tristitia vel etiam quae sunt cum vehementia sive delectationis sive tristitiae, quia sic trahitur anima extra modum suum naturalem. Et sic loquimur hic de passionibus.* Ibid. sol. 2. Vgl. Morgott, »Die Theorie der Gefühle«, S. 14 ff.

[2] *Semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali.* S. Th. s. th. I. qu. 20 a. 1 ad 1.

[3] Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 22 a. 2 ad 3.

[4] *In passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio.* S. Th. s. th. I. II. qu. 44 a. 1. Vgl. in IV. S. dist. 49 qu. 3 a. 2.

uns damit dem zu nähern, was man im Deutschen mit »Leidenschaft« bezeichnet. Der hl. Thomas selber giebt uns dazu Anlafs, weil auch er an der obigen Stelle bemerkt, dafs nur jene Affektionen des niederen Begehrens so recht im eigentlichen Sinne *(adhuc magis proprie) passiones* genannt werden können, welche mit Heftigkeit — *cum vehementia* — auftreten.

VIERTES KAPITEL.

Das Gemüt.

Baco von Verulam, der Vater der Erfahrungswissenschaften, macht es der altchristlichen Wissenschaft zum besonderen Vorwurfe, dafs sie das Gebiet der Leidenschaften und Gemütsaffekte, welches für die Menschenkenntnis und das sittliche Handeln von unberechenbarem Einflufs ist, völlig vernachlässigt habe. Auch die mittelalterliche Spekulation habe hierin nichts geleistet. Cartesius stimmt dieser Klage nicht nur bei, er behauptet sogar, dafs ihre Lehren hierüber so mangelhaft seien, dafs man besser thue, dieselben ganz unberücksichtigt zu lassen.[1] In diese Vorwürfe stimmen fast alle modernen Philosophen ein.[2] Kuno Fischer schreibt noch in unseren Tagen, dafs Cartesius eine völlig neue Lehre vorgetragen habe, wenn er das Gemütsleben als aus der Verbindung von Seele und Leib resultierend lehrt. Wenn dem so wäre, dann müfste man wohl der alten christlichen Wissenschaft das Verständnis des Menschenwesens absprechen und dürfte nimmer zugeben, ihre Vertreter als vorzügliche Kenner des Menschenherzens zu preisen. Allein auch diese Vorwürfe wurzeln wieder in dem so oft wiederkehrenden Mangel der Kenntnis der alten kirchlichen Wissenschaft. Eine nur oberflächliche Untersuchung hätte sofort erkennen lassen, welch grofse Bedeutung schon die Väter den Gemütsaffekten und Leidenschaften beilegten, und welch eingehende Untersuchungen sie darüber anstellten. Dies gilt ganz besonders vom hl. Augustin, der namentlich

---

[1] »Passiones animae.« Amstelod. 1577, p. 1.

[2] Eine rühmliche Ausnahme macht der in psychologischen Fragen dem Cartesius huldigende G. Jourdain. Vgl. unsere Schrift: »Aristoteles in der Scholastik«, 1875, S. 116 ff.

in seinen Schriften *de trinitate* und *de civitate Dei* die Affekte des Seelenlebens in seine Untersuchung zieht. In hervorragender Weise liefs sich der hl. Thomas dieses Studium angelegen sein; er behandelt dieses Gebiet geradezu erschöpfend und in höchst origineller Weise, und was noch mehr sagen will: er ist der erste gewesen, welcher das Affektleben in eine systematische Darstellung gebracht hat. »Sein sonstiger Gewährsmann, Aristoteles,« schreibt Morgott in seiner ausgezeichneten Schrift, »vermag ihm hier nur eine geringe Ausbeute zu bieten; denn obschon der Stagirite im Eingang zum ersten Buch über die Seele eine besondere Erörterung über die Affekte verspricht, so hat er doch nirgends eine solche gegeben, sondern in der Psychologie sowohl als in der Ethik lediglich eine Reihe von Affekten aufgezählt, ohne ihnen eine eingehende Untersuchung zu widmen.«[1] Hätte Kuno Fischer in die 26 Quästionen des hl. Thomas, in denen er von den Passionen handelt,[2] nur einen Blick gethan, er hätte sofort gefunden, dafs die Begriffsbestimmung des Gemütes, die er bei Cartesius als etwas Nagelneues anpreist, schon dem Aquinaten geläufig gewesen ist. Er hätte dann auch gefunden, dafs sich gegenüber den thomistischen Erörterungen so manches nicht mehr halten läfst, was der grofse Reformator der Philosophie über diesen verschlungensten Teil des Menschenlebens geschrieben hat. Doch wir wollen unserer Untersuchung nicht vorgreifen, die darthun soll, wer in dieser verwickelten Materie besser gesehen hat, Cartesius oder der Aquinate. Wir werden auch in dieser Frage zunächst die verschiedenen Ansichten vorführen und dann die irrigen widerlegen und die wahre begründen.

1. Die verschiedenen irrigen Ansichten über das Gemüt und ihre Kritik.

Wenn wir die verschiedenen Ansichten über das Gemüt aufzählen sollen, so begegnet uns an erster Stelle die jetzt nahezu allgemein herrschende Ansicht, dafs man unter Gemüt ein eigenes Vermögen zu verstehen habe, das vom Erkenntnis- und Begehrungsvermögen wesentlich verschieden ist. So verbreitet diese

[1] D. cit. Schrift S. 4.

[2] S. th. I. II. qu. 22—48.

Ansicht ist, so ist sie doch nicht alt. Weder Plato, noch Aristoteles, noch ein heiliger Augustin, noch der heilige Thomas oder sonst ein hervorragender Lehrer des Mittelalters lehren eine Dreiteilung der Seelenkräfte (Trichotomie); sie halten alle daran fest, dafs die Kräfte der Seele in zwei Klassen zerfallen, in solche, durch welche die Seele sich etwas vorstellt — Erkenntniskräfte, und in solche, durch welche sie das Erkannte oder Vorgestellte sucht oder flieht — Begehrungs- oder Strebekräfte. Die Dreiteilung ist erst ganz neuen Datums. Der Vater eines eigenen Gemütsvermögens ist der Philosoph Tetens.[1] Er hält die Gemütsbewegungen für etwas wesentlich anderes, als Vorstellen und Begehren. Ihm folgte der grofse Königsberger Philosoph, Immanuel Kant. In seiner ‚Kritik der Urteilskraft' schreibt er: „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: Das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.«[2] Demnach teilte er den ersten Teil seiner Anthropologie in die drei Bücher: »Vom Erkenntnisvermögen«, »Vom Gefühl der Lust und Unlust«, »Vom Begehrungsvermögen«.

Wie die anderen philosophischen Lehren Kants, so wurde auch diese Dreiteilung der Vermögen Gemeingut der deutschen Psychologie. Unter den katholischen Philosophen waren es der Professor Hermes in Bonn und sein eifriger Schüler Esser, welche besonders die Psychologie im Kant'schen Geiste kultivierten. Letzterer betont es als einen ganz besonderen Fortschritt, dafs die neuere Psychologie für das Gemüt ein eigenes Vermögen aufstellte. »Zwar unterschied man früherhin nur zwischen dem Erkenntnisvermögen *(facultas cognoscendi)* und dem Begehrungsvermögen *(facultas appetendi)*; doch ist es nur als ein Fortschritt der Wissenschaft anzusehen, wenn man nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf das Gefühlsvermögen als auf ein von den genannten beiden Vermögen verschiedenes Vermögen aufmerksam

---

[1] In seiner Schrift: »Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung«, 2 Bde., Leipzig 1777. Vgl. Harms, »Über die Psychologie J. N. Tetens«, Berlin 1878. Zu den ersten Vertretern gehört auch Mendelssohn.

[2] 2. Auflage. Berlin 1793. Einleitung, p. XXII.

wurde: insbesondere hat Kant das Verdienst, das Gefühlsvermögen als ein eigentümliches Vermögen der Seele nachgewiesen zu haben.»[1] Es ist bekannt, welch' grofse Verbreitung und welch' tiefen Einflufs die Esser'sche Psychologie auf die katholische Pädagogik geübt hat. So ist es gekommen, dafs bis zur Stunde dieses Gefühlsvermögen in allen pädagogischen Schriften sein Unwesen treibt. Das philosophische System von Kant ist fast allgemein von der Philosophie aufgegeben; aber seine Lehre vom Gemüte ist noch ziemlich allgemein anerkannt. So schwer hält ès, allgemein angenommene Irrtümer zu beseitigen, sie besitzen gewissermafsen ein Verjährungsrecht.

Nachdem der Hauptfehler begangen und das Gefühl von seinem wahren Boden, dem Begehren, abgetrennt war, mufste selbstverständlich die richtige Fassung der Gemüts- und Gefühlsthätigkeiten verloren gehen. Wir finden deshalb bei den verschiedenen Philosophen die verschiedensten Definitionen von Gefühl oder Gemüt. Wir können uns in dieses Wirrnis nicht einlassen, sondern begnügen uns, die verschiedenen Auffassungen der Gemütsthätigkeit unter zwei Klassen zu subsumieren. Zu der ersten Klasse rechnen wir jene, welche das Gefühl oder Gemüt als etwas Passives auffassen; ihnen ist das Gemüt ein »Zustand leidender Art«; zu der zweiten müssen wir jene zählen, welche das Fühlen in die innigste Beziehung zum Vorstellen bringen und es als ein unmittelbares Erfahren und Innewerden unserer Seelenzustände bezeichnen.

Der ersten Ansicht, nach welcher das Fühlen ein »Leiden« ist, huldigt aufser der Kant'schen Schule die grofse Anzahl der Schüler des Herbart, wie z. B. Drobisch, Nahlowsky,[2] Theod. Waitz und Rob. Zimmermann. Die Herbartianer gehören wohl nicht insofern hierher, als ob sie ein eigenes Gefühlsvermögen statuierten, aber sie gehören mit vollem Rechte hierher, weil auch sie das Fühlen als etwas vom Vorstellen und Begehren verschiedenes begreifen.

Von den katholischen Philosophen huldigen dieser Ansicht Hermes und seine Schule. Ganz besonders verteidigt wiederum

---

[1] »Psychologie.« Münster 1854. Bd. I. S. 19.

[2] »Das Gefühlsleben in seinen wesentlichen Erscheinungen und Bezügen.« Leipzig 1884. 2. Aufl.

Esser die Gefühle als Vorgänge »leidender Art«. Hören wir ihn selber; er schreibt, dafs »die Einteilung unserer Seelenvermögen nach der Verschiedenheit unserer Seelenzustände gegeben werden müsse, die im allgemeinen nicht allein thätiger, sondern auch leidender Art sind und dafs dann die Erkenntnisse und Begierden zu den thätigen, die Gefühle hingegen zu den leidenden Seelenzuständen gerechnet werden müssen.«[1]

Noch mehr Anhänger, namentlich in der Gegenwart, zählt die zweite Ansicht, welche das Gemüt als eine »unmittelbare Wahrnehmung« unserer Seelenzustände, als ein »unmittelbares Innewerden« unserer angenehmen oder unangenehmen inneren Seelenvorgänge bezeichnet. Nach dieser Auffassung heifst »fühlen« soviel als wahrnehmen, erkennen; das Gefühlsvermögen ist somit ein Wahrnehmungsvermögen. Der Unterschied zwischen ihm und dem Erkenntnisvermögen liegt lediglich darin, dafs im Gefühl nur ein inneres Objekt, die inneren Zustände der Seele perzipiert werden, wie sie augenblicklich vorhanden sind. Als Hauptvertreter dieser Ansicht müssen Beneke und seine Anhänger bezeichnet werden, wie z. B. Drefsler, Dittes[2] u. s. w. Hierher gehören auch die meisten Empiriker seit Locke, namentlich die englischen Psychologen J. Mill, H. Spencer und H. Bain. Als eine besondere Art des Selbstbewufstseins erscheint auch Lotze das Gefühl. »Erst in den Gefühlen der Lust und Unlust wird das Ich sich der Zugehörigkeit seiner einzelnen Zustände zu ihm selbst und seiner eigenen totalen Ergriffenheit bewufst; was aus ihnen hervorgeht, erscheint uns als die gesammelte Rückwirkung unserer ganzen Natur.«[3] Verwandt damit ist die Auffassung Frohschammers, dem die Dreiteilung unserer Seelenthätigkeit über allem Zweifel erhaben ist.[4] Jüngst ist aufser Hagemann auch J. Wolff für die Dreiteilung der Seelenvermögen eingetreten und hat dieselbe durch vielfache Beweise zu stützen gesucht, wobei jedoch zu bemerken ist, dafs derselbe zwischen den drei Seelenvermögen keinen realen Unterschied gelten läfst.[5]

---

[1] »Psychologie«, Bd. II. S. 366.

[2] »Lehrbuch der Psychologie.« Wien 1873. Ein oberflächliches Machwerk!

[3] »Mikrokosmos.« 2. Bd. 4. Aufl. S. 313.

[4] »Die Phantasie.« S. 143, 386 und besonders 427 ff.

[5] In seinem Werke: »Das Bewufstsein und sein Objekt«. Berlin 1889.

Das Gefühl im Sinne von »Innewerden eines Lebenszustandes« findet sich auch bei den meisten katholischen Pädagogen, wie z. B. bei Silesius, Hirscher. Letzterer definiert in seiner Katechetik die Gefühle des Herzens als »das Innewerden des von irgend einer Seite (entweder wirklich oder in der Vorstellung) geförderten oder gehemmten Menschenwesens«.[1] Bei verschiedenen Autoren spielen auch die beiden Ansichten über das Gemüt in einander. Das Gefühl wird zugleich als ein passiver Zustand und als eine unmittelbare innere Erfahrung dargestellt, so z. B. in dem Lehrbuch von Kaulich,[2] ein Zeichen, dafs die Autoren sich selber nicht klar sind, was sie unter Gemüt und Gefühl verstehen.[3]

Die aufgeführten Gegner stimmen mit uns darin überein, dafs auch sie Erkennen und Wollen als Grundvermögen anerkennen, aber sie sagen, dafs mit dieser Zweiteilung die Kräfte der Seele nicht erschöpft seien. Es müsse noch ein drittes Grundvermögen, das Gefühl oder Gemüt, aufgestellt werden. Es finden sich nämlich in der Seele Vorgänge und Zustände, die sich durchaus nicht unter das Erkennen oder Begehren subsumieren lassen. Freude und Trauer, Lust und Schmerz, Hoffnung und Verzagen, und wie sie alle heifsen die wechselnden Stimmungen der Seele, die durch das Angenehme und Unangenehme erzeugt werden, sie lassen sich keineswegs als Erkenntnis- und Begehrungsakte erklären. Während Erkennen und Wollen Thätigkeiten sind, müssen die Äufserungen des Gefühlslebens ein Leiden genannt werden, da sie nicht blofs in der Seele vor sich gehen, sondern

[1] »Katechetik«, 3. Aufl., Tübingen 1834, S. 454. Hierher gehört auch der in Lehrerkreisen vielverbreitete »Grundrifs der empirischen Psychologie und Logik« von Dr. J. Beck. Ihm ist Gefühl »ein unmittelbares Innewerden des Zustandes, inwiefern er dem Selbst entspricht oder widerstreitet, dessen Leben fördert oder hemmt«. 3. Aufl. Stuttgart 1849, S. 48.

[2] »Handbuch der Psychologie.« Graz 1870. S. 167 ff.

[3] Das neue Vermögen blieb jedoch vom Anfang an nicht ganz unbekämpft. Schon 1823 erhob sich Krug mit aller Entschiedenheit dagegen in seiner Schrift: »Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens«. In neuerer Zeit sind die Gegner zahlreicher geworden; gegenwärtig zählt das selbständige Gefühlsvermögen innerhalb der katholischen Philosophie nur mehr einzelne Vertreter, und auch aufserhalb dieser finden sich bereits namhafte Bekämpfer desselben, wie z. B. Brentano, Wundt.

auch an der Seele und mit der Seele. »Die bloſse Vorstellung eines abwesenden Freundes ist gewiſs ganz etwas anderes, als der Schmerz, womit seine Abwesenheit uns erfüllt, und die lebhafte Sehnsucht, womit wir ihn wieder zu sehen verlangen. Jene an sich ist indifferent; wir leiden durch sie und streben nach ihr; beides sind von dem Vorstellen selbst generisch verschiedene Zustände.«[1]

Wäre dem so, so müſsten wir wohl dieses dritte Grundvermögen anerkennen. Sehr auffallend bliebe es immerhin, wie Jahrtausende vergehen konnten, ohne daſs die gröſsten Denker des Heiden- und Christentums dieses Vermögen entdeckt hätten. Es wäre um so mehr auffallend, als es sich hierbei um Vorgänge in unserer Seele handelt, die ebenso laut sich ankündigen, als sie von gröſstem Einfluſs sind auf alles menschliche Thun und Lassen. Es haben wohl mehrere der genannten Psychologen dieses dritte Vermögen bei den Alten finden wollen, oder wenigstens Anklänge an dasselbe, aber diese Versuche sind jämmerlich miſsglückt. Die Alten sind vortreffliche Kenner des menschlichen Herzens, sie sehen viel tiefer in dasselbe, als die gegenwärtigen Psychologen, und behandeln die verschiedenen Affekte, Neigungen und Leidenschaften der Seele einläſslich, und doch brauchen sie kein eigenes Gemütsvermögen. All diese Vorgänge der Lust und Unlust, des angenehmen und unangenehmen Gefühls sind für sie Thätigkeiten der begehrenden und strebenden Seelenkraft. Allerdings nehmen sie das Wort begehren nicht im engeren Sinne, in welchem es eine Thätigkeit der Seele bezeichnet, die etwas sucht, was sie noch nicht besitzt, sondern sie nehmen »Begehren« in einem weiteren Sinne, in welchem es alle Akte der strebenden und wollenden Thätigkeit umfaſst.

Wie sehr die Alten im Recht waren, wenn sie alles Fühlen auf ein Begehren in diesem weiteren Sinne des Wortes zurückführten, haben wir bereits nachgewiesen, als wir die verschiedenen Affekte und Passionen des concupisciblen und irasciblen Begehrens behandelten. All die verschiedenen von den Gegnern aufgeführten Gefühle der Lust und Unlust, des Schmerzes, der Hoffnung u. s. w. fallen unter die elf verschiedenen Äuſserungen des sinnlichen

[1] »Philosophische Propädeutik« von Zimmermann. 2. Aufl. Wien 1860, S. 181.

Strebens und entstehen aus den verschiedenen Beziehungen des Objekts gegenüber der begehrenden Kraft; sie bilden nur Modifikationen des Grundaffektes alles Strebens, der Liebe. Mit Recht schreibt Jungmann: »In der That, wenn es das Strebevermögen ist, welches das Gut »begehrt«, es sucht, nach demselben greift und langt, wird dann nicht auch das Ergreifen, das Festhalten und Umfassen des erreichten Gutes, d. h. der Genufs, die Freude, wesentlich eine Äufserung desselben Vermögens sein? Wenn man ein Stück Eisen in die Nähe eines Magnets bringt, so zieht er es an sich und hält es fest. Ist es wohl je einem Physiker in den Sinn gekommen, zwei wesentlich verschiedene Kräfte in dem Magnet zu postulieren, eine, wodurch er anzieht, und eine, wodurch er festhält?«[1] Wenn aber dem so ist, dann ist die Annahme eines eigenen Vermögens für diese Äufserungen der Lust und Unlust überflüssig; sie ist nicht blofs überflüssig, sie mufs jene Äufserungen unverständlich machen und jene Verwirrung in der Auffassung eines so wichtigen Teiles unseres Seelenlebens herbeiführen, unter der die Psychologie und Pädagogik der Gegenwart leidet.

Gehören die Gefühle zum Begehrungsvermögen, dann folgt von selber, dafs die Affekte und Gemütsbewegungen nicht »Zustände leidender Art« sein können, sondern dafs sie Thätigkeiten sind; sie sind Vorgänge thätiger Art. Damit wollen wir jedoch nicht sagen, dafs mit diesen Affekten der Lust und Unlust kein Leiden verbunden ist; im Gegenteil, wir haben gezeigt, dafs allen sinnlichen Strebeakten das Leiden zukommt, aber nicht im Sinne von reinem Leiden ohne alle Thätigkeit. Ein Vorgang, in dem sich die Seele nur leidend verhielte, ist absolut undenkbar. Die Seele ist eine lebendige Substanz und ihrem Wesen nach Prinzip für die Thätigkeit; für sie giebt es natürlicherweise keine Thätigkeit, die nur passiv wäre. Die Annahme eines Vermögens in der Seele, das nur leidend sich verhielte, ist darum der Natur der Seele widersprechend und geradezu widersinnig.

Noch weniger Schwierigkeit bietet die Widerlegung jener Psychologen, welche das Gefühl oder Gemüt als ein unmittelbares Innewerden unserer inneren Seelenzustände definieren. Es ist eine

[1] Das cit. W. S. 26.

offenkundige Thatsache, dafs wir unsere Seelenzustände innerlich erfahren. Und zwar erfahren wir sowohl das, was im sinnlichen Gebiet vorgeht, als das, was im höheren Erkennen und Begehren sich in uns vollzieht. Wir fühlen Hunger und Kälte, Schmerz und Wohlbehagen, und ebenso sind wir uns bewufst unserer Liebe und Reue, unserer Angst und Hoffnung. Dieses Innewerden unserer inneren Vorgänge ist aber kein »Fühlen« im eigentlichen Sinne des Wortes; es ist ein Wahrnehmen und Erkennen. Dazu haben wir jenen Teil des sinnlichen Erkenntnisvermögens, den wir »inneren Sinn« nennen, und jenen Teil oder jene Seite des höheren Erkennens, die wir mit Selbstbewufstsein bezeichnen. Die Annahme einer eigenen Seelenkraft, um unser Seelenleben uns zum Bewufstsein zu bringen, ist darum unbedingt zu verwerfen. Es hiefse das so viel, als ein weiteres Erkenntnisvermögen aufstellen, das durch nichts motiviert ist. Aber wenn man auch für dieses Innewerden ein eigenes Vermögen annehmen wollte, das vom Vorstellungs- und Begehrungsvermögen verschieden ist, so ist damit das Gefühlsleben mit nichten erklärt. Denn etwas ganz Anderes ist das Bewufstsein um unsere Gefühle, und etwas Anderes sind diese Gefühle selber. Zu sagen, das Gefühl sei ein Bewufstsein unserer inneren Vorgänge, heifst demnach das Bewufstsein mit dem Gegenstand des Bewufstseins verwechseln; es heifst soviel als die Wahrnehmung z. B. des Schmerzes und der Angst mit dem Schmerz und der Angst identisch setzen. Etwas Absurderes läfst sich aber in der Philosophie nicht denken.

Zur Rettung ihres dritten Vermögens verweisen uns die Gegner auf eine Anzahl von Gefühlen, die sich durchaus nicht unter Erkennen und Begehren subsumieren lassen. Sie führen namentlich die intellektuellen, moralischen, ästhetischen, religiösen, sympathischen Gefühle und das Gefühl für das Wahre, sowie das Wertgefühl an. In diese verschiedenen Gefühle wird sofort Klarheit kommen, wenn wir später die vielfache Bedeutung des Wortes »Gefühl« etwas untersuchen.[1]

---

[1] In der Einteilung der Gefühle bei den modernen Psychologen herrscht die allergröfste Verschiedenheit. Die Psychologie von Beck unterscheidet z. B. drei Arten: Gemeingefühl und Empfindungen, sinnlich-geistige Gefühle, heilige Gefühle. Jede dieser Arten hat wieder Unterarten. Anders ist die Einteilung bei Dittes und wieder andere Gefühle führt Ohler auf.

2. Die Lehre des hl. Thomas.

Aus dem Bisherigen steht fest, dafs ein eigenes Gefühls- oder Gemütsvermögen psychologisch nicht zulässig ist, und dafs die eigentlichen Gemüts- und Gefühlsaffekte dem sinnlichen Begehren angehören. Es entsteht nunmehr die wichtige Frage: Ist das sinnliche Begehren mit den aufgezählten irasciblen und concupiscriblen Affekten identisch mit dem, was wir Gemüt nennen, so dafs sinnliches Begehren und Gemüt zusammenfallen? Sicher kann das nicht der Fall sein. Das Tier hat sinnliches Begehren, und infolge dessen kommen ihm all die Akte der Lust und des Schmerzes, der Hoffnung und der Verzagung zu, wie sie dem niederen Begehren eigen sind. Wenn der Fuchs die Traube sieht, so entsteht ein Verlangen, eine Sehnsucht nach derselben, und er macht Anstrengung, dieselbe zu erreichen. Gelingt es ihm, derselben habhaft zu werden, so entsteht Ergötzen ob ihres Besitzes; hängt sie zu hoch, und kann er die Hindernisse nicht besiegen, dann zieht er verzagend und verzweifelnd von dannen. Eine Reihe von sinnlichen Strebeakten schliefst dieser einfache Vorgang in sich. Aber wenn wir auch alle sinnlichen Begehrungsakte dem Tiere zuschreiben müssen, so werden wir doch nie uns dazu verleiten lassen, dem Tiere Gemüt zuzuerkennen. Der Mensch hat Gemüt; ihn nennen wir gemütvoll, gemütlich, aber nie das Tier. Es mufs demnach zwischen dem sinnlichen Begehren und dem Gemüt ein Unterschied sein. In der That findet ein solcher Unterschied statt. Obwohl das Gemütsleben dem sinnlichen Begehren angehört, ist es doch mit demselben nicht schlechthin identisch. Das Folgende soll diesen Unterschied darthun.

Das sinnliche Begehren im Menschen kann eine doppelte Ursache haben. Es kann entweder lediglich durch ein sinnliches Objekt zur Thätigkeit veranlafst werden, oder es kann durch einen höheren Erkenntnis- oder Willensakt erregt werden; mit anderen Worten: Die Quelle des niederen Strebens kann entweder im Sinnlichen oder im Geistigen liegen. Wenn z. B. das Kind einen Apfel sieht und die Hände darnach ausstreckend ihn verlangt, so ist sein Begehren ein rein sinnliches, durch das Sehen des Apfels veranlafst. Wenn dagegen das Kind, bei seiner ersten Lüge ertappt, vor Scham errötet, so ist die Ursache dieser sinnlichen Erregung kein

sinnliches Objekt, sondern dieselbe ist herbeigeführt durch die Erkenntnis der Schändlichkeit der Lüge. Der erstere Vorgang, das Verlangen des Apfels, ist keine Gemütsbewegung; das Erröten ob der Lüge hingegen ist ein Akt des Gemütes. Wie aber kann das sinnliche Begehren auch durch ein höheres Gut, durch ein geistiges Objekt in Bewegung gesetzt werden?

Nach unserer Lehre begleitet jeden höheren Akt des Erkennens das entsprechende Phantasma. Da nun hinwiederum das Phantasma das sinnliche Begehren wachruft, so geht dem höheren Erkennen und Wollen immer auch das sinnliche Begehren zur Seite. Auf diese Weise kann das niedere Begehren mittelbar auch von einem höheren Objekt, von einem geistigen Gut oder Übel, erregt werden. Diese Thätigkeit des sinnlichen Begehrens, die durch einen höheren Akt verursacht wird, giebt uns das Gebiet des Gemütes.[1] Gemüt ist somit jenes sinnliche Begehren, das durch die Erkenntnis eines geistigen Gutes oder Übels verursacht wird. Geht dieses Begehren über das Organ hinaus und ergreift es mehr oder weniger den ganzen Organismus, so wird es zur Passio oder Leidenschaft.[2] Das Gemüt ist demnach kein eigenes Vermögen, sondern es ist jenes sinnliche Begehren im Menschen, das im höheren Erkennen und Wollen wurzelt. Je nach dem Verhältnis des höheren Begehrens zum erkannten Gut oder Übel wird die Gemütsbewegung bald zur Liebe, bald zum Hafs, bald zur Hoffnung, bald zum Zorn sich gestalten; kurz es sind all' jene Affekte möglich, die wir als Arten des concupisciblen und irasciblen Begehrens aufgeführt haben. Ein Beispiel soll das Gesagte erläutern.

Erinnern wir uns an jenes Weib im Evangelium, die eine öffentliche Sünderin war. Wir sehen sie einmal in einem Thränen-

[1] Vgl. S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 2 a. 3 ad 13 und ib. a. 7 und a. 10.

[2] Das Wort »Leidenschaft« ist nicht ganz am Platze, weil wir damit gern die Leidenschaft im gewöhnlichen, gemeinen Sinne verstehen, was hier selbstverständlich nicht der Fall ist. *Ira, audacia et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt: uno modo secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi ad aliquod objectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum.* S. Th. s. th. I. II. qu. 45 a. 1 ad 1. Vgl. ib. II. II. qu. 127 a. 1.

strom zu den Füfsen Jesu liegen. Ihre Thränen fliefsen so reichlich, dafs sie die Füfse des Heilandes damit waschen kann. Ein anderes Mal finden wir sie abermals zu den Füfsen des Erlösers in tiefem Weheklagen; sie klagt über den Tod ihres Bruders. Und ihr Schmerz ist so heftig, dafs auch der Heiland tief im Herzen erschüttert wird und mit ihr weint. Wir haben in diesen Vorgängen sinnliche Affekte stärkster Art. Thränenbäche der Sünderin, Weheklagen um den geliebten Bruder, Mitleidsthränen des Heilandes. Aber diese Äufserungen des sinnlichen Begehrens sind durch kein Sinnenobjekt veranlafst, sondern durch Objekte, die der Vernunft und dem Willen angehören. Die Thränen fliefsen so reichlich, weil die Sünderin die Gröfse ihrer Sünden erkennt und sie verabscheut. Die Klagen der Schwester haben ihren Grund in dem Verluste des geliebten Bruders, und der Heiland weint, weil er Maria und seinen Freund Lazarus liebt. Diese Vorgänge sind darum nicht etwas rein Sinnliches, sondern sie sind sinnliche Strebeakte, die im Höheren wurzeln: es sind Gemütsbewegungen. Und weil die höheren Erkenntnis- und Willensakte sehr intensiv waren, darum sind auch die entsprechenden sinnlichen Erkenntnis- und Begehrungsakte so stark geworden, dafs sie den ganzen sinnlichen Menschen in ihre Sphäre gezogen haben; sie sind zur Passion, zur heftigen Erregung geworden.

Wenn man die angegebene Begriffsbestimmung von Gemüt festhält, wird es keine Schwierigkeiten bieten, die Gemütsaffekte vom rein sinnlichen Strebeakte zu unterscheiden. Wir nehmen z. B. am Tiere manche Handlungen wahr, die Ähnlichkeit mit menschlichen Akten haben. So lieben die Tiere ihre Jungen und verteidigen sie oft mit Darangabe ihres eigenen Lebens. Und doch ist diese Liebe himmelweit verschieden von der Liebe einer Mutter zu ihrem Kinde. Wenn eine Mutter ihren Liebling herzt und liebkost, so ist das etwas Sinnliches, aber diese sinnliche Liebe hat ihre Quelle in der Erkenntnis, was das Kind für die Mutter ist; in der Erkenntnis des unendlichen Wertes und der hohen Bestimmung des Kindes. Nichts von dem hat die Liebe des Tieres zu den Jungen an sich; sie ist rein sinnlich.

Da die Gemütsbewegungen zum sinnlichen Begehren gehören, so vollziehen sie sich selbstverständlich durch dasselbe Organ, d. h. durch denselben Körperteil, dessen sich das sinnliche Be-

gehren bedient (das Herz oder sympathische Nervensystem). Daher kommt es, dafs die geistigen Akte, wenn sie intensiv sind, nicht blofs das Herz in Mitleidenschaft ziehen, sondern auch den ganzen Organismus ergreifen. Übermäfsige plötzliche Freude erzeugt Blässe; starker Zorn treibt das Blut in die Hautgefäfse, so dafs sich das Gesicht ganz rötet. Furcht und Schrecken machen das Herz erstarren und lähmen die Glieder, während eine plötzliche freudige Botschaft, z. B. die Ankündigung der Freiheit, den siechen Körper neu belebt. Diese Affekte können so stark sein, dafs ihr Einflufs das Organ, nämlich das Herz, in seiner Thätigkeit gänzlich hemmt und so den Tod herbeiführt. Nicht selten hat plötzlicher Schrecken oder plötzliche grofse Freude den Tod gebracht. Kurz, unser ganzes Gemütsleben dreht sich um das »Herz«, weshalb wir dem Herzen all' die Affekte der Liebe, Hoffnung und des Schmerzes zuteilen und es mit »Gemüt« identifizieren. Und weil das höhere Lieben und Freuen und Hassen im Herzen ihren Wiederhall finden, so haben wir uns daran gewöhnt, das Herz als Sitz aller Moralität und Tugend zu bezeichnen. Wir sagen: dieser Mensch hat ein gutes, frommes Herz; er hat ein treues Herz u. dgl.[1]

Aus demselben Grunde, weil die Gemütsthätigkeit an ein Organ gebunden ist, erklärt es sich, warum manche Menschen schon von Natur aus zu manchen Gemütsaffekten geneigt sind. Der Bau des Organismus, besonders die Beschaffenheit des Nervensystems, übt gewaltigen Einflufs auf das Gemüt und dadurch auf die geistigen Fähigkeiten, daher das Gemütsleben so verschieden ist, je nach Charakter, Naturanlage, Alter, Geschlecht und sonstigen Lebensverhältnissen. Mit Recht findet Jungmann in der Beschaffenheit des leiblichen Organismus »die ins Unendliche wechselnde Mannigfaltigkeit der Gemüter; daher die allbekannte Erscheinung, dafs der eine für diese, der andere für jene Tugend eine gröfsere natürliche Anlage besitzt, der eine zu diesem, der andere zu jenem Fehler durch sein ganzes Wesen mehr hinneigt; daher die Erblichkeit von Vorzügen oder schlimmen Eigenschaften des Herzens, die Fortpflanzung derselben oft durch viele Generationen; daher die Abhängigkeit der Gemütsstimmung von dem

[1] Vgl. Jungmann, »Das Gemüt«, S. 170 ff.

normalen oder abnormalen Zustande namentlich jener Organe, welche von dem vegetativen (sympathischen) Nervensystem beherrscht werden, und eben deshalb, oder vermöge ihrer physiologischen Funktionen, auch wieder auf dieses zurückwirken; daher die verschiedene Signatur der Gemüter, wie sie durch die Verschiedenheit der Geschlechter bedingt ist, sowie die besonderen Eigentümlichkeiten der ersteren je nach der Verschiedenheit der geschlechtlichen Verhältnisse sowohl, als des Lebensalters; daher die traurige Zerrüttung des Gemüts im Gefolge frühzeitiger Ausschweifungen; daher vielfach der sich der Herrschaft des Willens mehr oder weniger entziehende endlose Wechsel der Stimmung infolge des leiblichen Befindens, der Nahrung, der Temperatur, des Wetters, der Jahreszeiten, des Klimas; daher der Einflufs, den Speise und Trank auf die Gemütsstimmung ausüben, und die ausnahmslose Allgemeinheit der Sitte, freudige Ereignisse mit Gelagen zu feiern, wohlwollender und freundschaftlicher Gesinnung bei gemeinsamem Mahle vollkommeneren Ausdruck zu geben.«[1]

Nach der Entwicklung der wahren Lehre vom Gemüte kann es keine sonderliche Schwierigkeit mehr bieten, die aufgeführten geistigen und moralischen Gefühle zu erklären. Eine Hauptursache für die auf diesem Gebiete herrschende Verwirrung dürfte in dem Mifsbrauch des Wortes »Gefühl« liegen.[2] Das Wort »Gefühl« gebraucht man nicht blofs, um die Strebeakte zu bezeichnen, sondern es wird noch in einem vielfachen anderen Sinne angewendet.

Mit Gefühl bezeichnen wir vor allem unsere erkennende Thätigkeit, zunächst das sinnliche Erkennen. Wir sagen z. B.: ich fühle den Stein, ich fühle die Kälte u. dgl. Wir bezeichnen aber auch unser geistiges Erkennen mit Gefühl, namentlich dann, wenn die höhere Wahrheit mehr geahnt und geglaubt, als sicher

[1] Ebend. S. 173.

[2] Auch die Anhänger eines eigenen Gefühlsvermögens schreiben die Verwirrung, die auf diesem Gebiet der Psychologie herrscht, der Vieldeutigkeit und dem Mifsbrauch mit dem Wort »Gefühl« zu, wie z. B. Esser (»Psychologie«, 2. Bd., § 83) und Nahlowsky. Letzterer zählt es zu den »Vexier-Worten«, die überall einen »Wirrwarr« anrichten. Das c. W. S. 7.

erkannt wird. In diesem Sinne gebraucht Schiller das Wort, wenn er singt:

»Und er fühlt, dafs ihn kein Wahn betrogen,
Als er aufwärts zu den Sternen sah;
Denn wie jeder wägt, wird ihm gewogen;
Wer es glaubt, dem ist das Heil'ge nah'.«

Das Wort Gefühl gebrauchen wir dann auch für jene Seite des sinnlichen und intellektuellen Erkennens, durch welche wir uns unserer sinnlichen und geistigen Thätigkeit bewufst werden. Wir sagen: ich fühle Schmerz, Lust, Behagen u. s. w. Eben so reden wir von einem Gefühl der Liebe, der Ohnmacht, der Reue, der Nichtigkeit alles Irdischen.

Bisweilen mufs »Gefühl« dazu dienen, um die gesamte menschliche Natur zu bezeichnen, insofern dieselbe für das Höhere und Vollkommene angelegt und eingerichtet ist. In dieser Bedeutung ist »Gefühl« nicht für ein bestimmtes Vermögen genommen, sondern für alle höheren Vermögen, die für das Wahre und Gute geschaffen sind. Dies ist der Sinn der Ausdrücke »Gefühl für alles Edle und Schöne, für das Grofse und Erhabene« und ähnlicher. In dieser Bedeutung besagt es soviel, als das Wort »Sinn« in den Ausdrücken »Edelsinn, Kunstsinn« u. dgl. Obwohl alle Menschen von Natur aus die Anlagen für das Gute und Edle haben, so sind doch dieselben nicht in allen Menschen gleichmäfsig entwickelt, weshalb wir nicht allen Menschen dieses »Gefühl« beilegen.

Mit Zuhülfenahme dieser vielfachen Bedeutung von »Gefühl« dürfte es nicht schwierig werden, die aufgeführten Arten der Gefühle klassifizieren zu können. Unschwer dürfte einleuchten, dafs das Gefühl für das Wahre, das ästhetische und moralische Gefühl nichts anderes besagen als jene eben besprochene Anlage unserer Natur für das Schöne, Wahre und Gute. Dies ergiebt sich auch aus der Definition dieser Gefühle bei unsern Gegnern. So erklärt Ohler das Gefühl für das Wahre mit den Worten: »Der Wahrheitssinn ist dem Menschen angeboren und äufsert sich bei Knaben wie bei Mädchen in der W i f s b e g i e r d e.«[1] Dagegen wird man die intellektuellen und religiösen Gefühle jener Seite des höheren Erkenntnisvermögens zuschreiben müssen, die

[1] »Lehrbuch des Unterrichts und der Erziehung.« 3. Aufl. S. 98.

wir Selbstbewufstsein nennen. Deshalb definiert Dittes die intellektuellen Gefühle in folgender Weise: »Die intellektuellen Gefühle knüpfen sich an unsere Erkenntnisakte. In ihnen werden wir uns der Steigerungen und Herabstimmungen unseres geistigen Lebens, der Stärke und Schwäche unserer geistigen Kräfte bewufst.«[1] Wiederum wird es leicht sein, in dem sympathischen Gefühl einen Akt des Begehrungsvermögens zu erkennen; denn »am Wohl und Wehe anderer innigen Anteil nehmen, ihre Stimmung und Lage mitempfinden und so zu jener Nächstenliebe gelangen, welche das Christentum als eine seiner schönsten Blüten empfiehlt und übt«,[2] heifst doch nichts anderes, als in sich dieselben Strebeakte der Freude und Trauer, der Hoffnung und des Mitleidens erzeugen, die den Nächsten glücklich oder unglücklich machen; es heifst nichts anderes, als ihm gegenüber die verschiedenen Formen der Liebe bethätigen. Bei dem Gefühle der Wertschätzung kommt es auf den Gegenstand an, auf den sich die Schätzung bezieht. Handelt es sich um eine Erkenntnis, um den Wert einer Wahrheit, dann haben wir es mit einem Erkenntnisakte zu thun, mit einem Urteil, welches die Bedeutung der Wahrheit anerkennt, schätzt; handelt es sich aber um ein Gut, um den Wert eines Besitzes, dann ist ein Begehrungsakt vorhanden, wie z. B. dann, wenn in diesen Gefühlen das geliebt und geschätzt oder verachtet wird, was »auf unser Lebensglück einen begünstigenden oder störenden Einflufs«[3] übt. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dafs die angegebene Klassifikation der verschiedenen Gefühlsarten eine konstante und unveränderliche ist. Durchaus nicht. Gar oft müssen die ethischen und religiösen Gefühle als Strebungen oder Willensakte bezeichnet werden, so oft nämlich nicht die Anlage und Richtung der vernünftigen Natur für das Gute und Schöne ausgedrückt werden soll, sondern eine Hingabe an Gott und das Gute. Es ist in diesen Fällen das Gefühl mehr im passiven Sinn genommen. Das Wohlgefallen, das die schönen Dinge erzeugen, der Kunstgenufs, sowie die demselben entgegengesetzten Gefühle des Häfslichen sind Erkenntnisakte. Die Gefühle »der Ehrfurcht, der Liebe und des unbeschränkten Vertrauens

[1] »Psychologie«, S. 114.
[2] Ohler, d. c. W. S. 97.
[3] Dittes, »Psychologie«, S. 118.

gegen Gott«, die Ohler als religiöse Gefühle bezeichnet,[1] sind abermals Begehrungsakte. Man habe nur immer acht, welche von den vielen Bedeutungen des Wortes »Gefühl« im gegebenen Fall gemeint ist, und man wird sofort erkennen, ob das fragliche Gefühl ein Begehrungs- oder ein Selbstbewufstseinsakt ist.

3. Das Verhältnis der Affekte und Passionen zur Freiheit und Moral.

Bekanntlich lehren die Stoiker, dafs all die verschiedenen Affekte etwas Unvernünftiges und Naturwidriges seien. Sie eifern sehr gegen die Peripatetiker, welche in vielen Affekten etwas Naturgemäfses erblicken. Die Affekte sind ihnen Zustände, in welchen der Mensch zu Vernunftwidrigem fortgerissen wird; denn sie haben ihre Quelle in einem falschen Urteil über ein Gut oder ein Übel. »Aus der unvernünftigen Meinung über Güter entspringt, wenn sie auf gegenwärtige geht, die Lust, wenn auf künftige, die Begierde; die unrichtige Vorstellung gegenwärtiger Übel erzeugt Bekümmernis, die zukünftiger Furcht.«[2] (Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht bilden die vier Hauptarten der Affekte).

Bei solcher Auffassung kann es uns nicht wundern, wenn die Stoiker verlangen, dafs diese vernunftwidrigen Triebe vollständig unterdrückt und ausgerottet werden müssen, wenn es anders zu einer Tugend kommen soll. Sie eifern deshalb auch hier wiederum gegen Plato und Aristoteles, weil diese nur eine Mäfsigung, aber nicht Ausrottung der Begierden fordern. Was ein Übel ist, sagen sie, das darf man auch nicht im geringen Mafse zulassen; denn es bleibt immer ein Übel; die Begierden sind aber Übel, ja Krankheiten der Seele und darum gänzlich zu beseitigen. Der Weise oder Tugendhafte mufs affektlos sein — *ἀπάθεια*.[3] Der Weise fühlt zwar den Schmerz, aber er hält ihn für kein Übel, wie er auch keine Furcht und Eitelkeit kennt; er verschmäht auch den Zorn, um sich dadurch zur Bekämpfung des Unrechts antreiben zu lassen.

[1] S. 101.

[2] *Φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν, διὰ τὸ ἀνέπτωτον.* Diog. VII. 117.

[3] Vgl. Zeller, »Philosophie der Griechen«. III. Bd. 1. Abt. 3. Aufl. S. 230.

Kant betrachtet, ähnlich wie die Stoiker, die Passionen als Hindernisse für das sittliche Handeln und die sittliche Freiheit. Der Mensch darf sich zum Guten durch nichts bestimmen lassen, als lediglich durch das Gebot — den kategorischen Imperativ. Nur das sind wahrhaft sittliche Handlungen, bei denen weder das Gefühl der Lust, noch das der Unlust einen Einflufs geübt hat.

Bekanntlich hat der Jansenismus und die damit verwandte Richtung den stoischen Rigorismus auch in die christliche Moral überzupflanzen versucht und gelehrt, dafs die Handlungen des Menschen interesselos sein, d. h. lediglich um des Guten willen gesetzt werden müfsten. Alles, was aus dem Sinnlichen stammt, ist schlecht und führt zum Verderben.[1]

Umgekehrt lehrt der Humanismus auf Grund seines Satzes von der Unverderbtheit der menschlichen Natur, dafs alle Neigungen und Triebe des Herzens gut und vernünftig seien; der Mensch habe deshalb nur diesen Neigungen zu folgen, um ein naturgemäfses Leben zu führen. Im Menschen haust ursprünglich nichts Verkehrtes; dort ist alles gut und recht. Der Mensch kann nur von aufsen schlimm beeinflufst und verkehrt werden. Die Tugend ist deshalb etwas sehr leichtes,[2] sie ist in der Natur begründet und von ihr gefördert. Allerdings hat diese Tugend oft ein sonderbares Aussehen; sie hat gar keine Sünde mehr sich gegenüber. Sünde ist nur Schwäche der Natur; der Mensch fällt nicht aus eigener Schuld, sondern nur aus Unglück; die äufseren Verhältnisse zwingen ihn dazu. Von diesen Gedanken ist die ganze moderne Litteratur getragen (Werther's Leiden; Wahlverwandtschaften; Rousseau's Emil; Lamartine; Meifsner; Kotzebue; Viktor Hugo; Eugen Sue; George Sand).[3]

---

[1] Das Sinnliche oder die Sinnlichkeit ist im Deutschen zweideutig. Bald versteht man darunter die Gesamtheit der sinnlichen Kräfte (*sensibilitas*), bald die Sinnenlust (*sensualitas*); letztere gehört nur dem sinnlichen Begehren an. *Advertendum est, quod sensibilitas et sensualitas differunt. Quia sensibilitas comprehendit omnes vires sensitivas, tam apprehensivas quam appetitivas. Sensualitas autem dicit proprie partem animae sensibilis, per quam est motus ad prosequendum vel fugiendum, quod apparet consentaneum vel dissentaneum voluptati animalis, et hoc est secundum ordinem ad imperium rationis.* S. Th. opusc. de potentiis animae c. 5.

[2] *Rem facillimam, secundum naturam suam vivere.* Seneca epist. 41.

[3] Vgl. A. Weifs, »Apologie des Christ.«, II. Bd., S. 185 ff.

Es dürfte unschwer einleuchten, daſs sowohl im Stoicismus, als auch im Humanismus etwas Wahres liegt; es giebt Affekte und Gemütsaufwallungen, welche unvernünftig und darum unsittlich und verwerflich sind, und es giebt solche, welche vernünftig und darum gut, ja sehr gut genannt werden müssen. Die beiden Richtungen fehlen dadurch, daſs sie das Gute, welches in ihrer Auffassung liegt, übertreiben. An sich sind die Passionen und Affekte überhaupt nicht Träger der Moral, weil sie ihrer Natur nach weder gut, noch bös sind; sie sind moralisch indifferent. Sie erlangen erst durch ihre Beziehung zur Vernunft sittlichen Wert, wie wir bereits dargethan haben. Um diesen Wert richtig angeben zu können, müssen wir drei Fälle unterscheiden.

1. Die sinnlichen Affekte können dem freien Willensentschlusse vorausgehen, sei es, daſs sie durch ein rein sinnliches Objekt veranlaſst sind, oder sei es, daſs sie von einem höheren Erkenntnisobjekt verursacht sind, worüber jedoch der Wille noch nicht entschieden hat: in diesem Falle trüben sie die Klarheit der Vernunft und schwächen die Kraft des Willens.[1]

Um dies zu verstehen, muſs man festhalten, daſs aus der einfachen Substanz der Seele ein dreifaches Leben flieſst, ein vegetatives, sensitives und rationelles. Ist die Seelenkraft nach der vegetativen oder sensitiven Seite sehr in Anspruch genommen, so können wir nimmer erwarten, daſs ihr höheres Leben sich in voller Ungeschwächtheit bethätige. Die der freien Wahl vorauseilende sinnliche Erregung absorbiert die Selbständigkeit des Willens um so mehr, je stärker sie ist. Dazu kommt noch, daſs die erregte Phantasie der Vernunft mehr oder minder den Dienst versagt, und so kann die Vernunft keine anderen Objekte oder andere Seiten am selben Objekte erkennen, um dadurch das Begehren zu paralisieren. Die Phantasie zeigt uns ein Gut und das in den lieblichsten Farben. »So lange das Gemüt,« schreibt Jungmann,[2] »für einen Gegenstand eingenommen und erregt ist, wird

[1] *Passiones animae dupliciter se possunt habere ad judicium rationis; uno modo antecedenter; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem; laudabilius enim est, quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiae.* S. Th. s. th. I. II. qu. 24 a. 3 ad 1.

[2] In d. c. W. S. 216.

folglich derselbe der Vernunft in viel höherem Grade erstrebenswert erscheinen, als er es wirklich ist; sie wird darin ein viel volleres Mafs von Güte zu finden glauben, als wenn wir ihn ruhig und mit kaltem Blute ins Auge fassen.«[1] Darum das Sprichwort: Die Liebe macht blind.

Wie stark dieser Einflufs des Gemütes und der Leidenschaften auf die Moralität des Menschen sich äufsert, ist eine ebenso grofsartige, als beklagenswerte Thatsache; den wenigsten Menschen gelingt es, ihn zu überwinden und aufzuheben; die meisten folgen demselben und lassen sich von der momentanen Erregung leiten. Allerdings, wenn der Affekt vorüber, dann ist sofort auch das Urteil ein anderes:

> Ein andres Antlitz, eh' sie geschehen,
> Ein andres zeigt die vollbrachte That.
> Mutvoll blickt sie und kühn dir entgegen,
> Wenn der Rache Gefühle den Busen bewegen;
> Aber ist sie geschehen und begangen,
> Blickt sie dich an mit erbleichenden Wangen.[2]

Daraus folgt nun, dafs man nicht in der Leidenschaft urteile, im Affekt handle, sondern die Handlung verschiebe, wenn es möglich ist, und dafs man die Leidenschaft beherrsche.

2. Der Affekt kann aber auch dem höheren Akte folgen, indem das höhere Begehren auf das niedere redundiert, so dafs, was der höhere Wille verlangt, auch dem niederen erwünscht ist. In dieser Weise erhöht die *passio* die Moralität, weil dadurch das ganze Menschenwesen in die Strebung eingeht. Solche Handlungen, die von beiden Gebieten des Menschen harmonisch gesetzt werden, sind im vollen Sinne menschliche Handlungen. Der Mensch ist nicht reiner Geist, er ist sinnlich geistiges Wesen. Nur wenn beide Naturen harmonisch zusammenschlagen, dann liebt und hafst und

---

[1] *Secundum quod sunt praecedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis, quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit, quae discretio non servatur, cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum etiamsi sit bonum, provocatur, sed erit circa modum actionis, secundum quem impetus passionis est magnus vel parvus, et sic non nisi a casu continget, quod debita mensura servetur.* S. Th. de verit. qu. 26 a. 7.

[2] Schiller, »Die Braut von Messina«.

bereut und freut sich der ganze Mensch. Wie beim Gegensatz der beiden Naturen die Thätigkeit gehemmt und schlaff ist, so wird sie beim Zusammenwirken ungemein gesteigert; der Wille gebietet dann über den ganzen Menschen.[1] »Der Mensch besitzt da auf einmal ein ungleich höheres Mafs von Einsicht, Scharfsinn, Lebhaftigkeit, Gewandtheit, als ihm in ruhigen Augenblicken eigen ist. Er erscheint viel gröfser als gewöhnlich; er ist sich eines höheren Grades von Stärke und Energie bewufst; er äufsert erhabenere Gesinnungen, fafst grofsartigere Pläne und führt sie aus mit einem Erfolg und einem Mute, den er sich unter anderen Umständen selbst nicht zugetraut haben würde.«[2] Der hl. Thomas bemerkt deshalb ganz richtig, dafs das Gute des Menschen zwar in der Vernunft wurzle, aber erst dann wahrhaft vollkommen sei, auf einen je gröfseren Teil des Menschenwesens es sich ausdehne. *Cum bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest.*[3] Je weiter die *radix*, d. h. der freie Wille seine Zweige ausbreitet, je mehr er seine Herrschaft über den niederen Menschen ausdehnt, um so weiter dehnt er auch das Gute oder Böse aus, um so tiefer greift in ihm die Moralität. Hier geht der Einflufs des Gemüts bis zur äufseren Gestaltung.

3. Wenn die Leidenschaften vom Willen frei hervorgerufen werden, so vermehren sie die Moralität. Mit Recht schreibt Suarez: *Motus appetitus est quodammodo necessarius ad operis perfectionem: tunc enim facilius homo bene operatur, quam uterque appetitus consentit in bono opere; et ideo saepe expedit excitare hos motus qui sunt velut igniculi quidam accendentes virtutem ut Plato dixit et veluti milites juvantes ducem seu ut arma virtutum ut Aristoteles*

[1] *Secundum quod consequantur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem, quia erunt moderatae secundum judicium rationis, ex quo voluntas sequitur, sed magis addunt ad bonitatem actus duplici ratione. Primo per modum signi, quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum, quod sit motus voluntatis intensus . . . . Secundo per modum adjutorii, quia quando voluntas judicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur, eo quod appetitiva inferior est propinqua ad motum corporis.* S. Th. ibid.

[2] Vgl. Jungmann, d. c. W. S. 204.

[3] S. th. I. II. qu. 24 a. 3.

dicere solebat propter quod Plutarchus dixit, non esse sapientis affectus radicitus evellere, quia nec potest neque expedit sed ordinem eis praescribere.[1]

Da es dem Redner nicht genug sein darf, wenn er den Verstand durch Beweise von der Wahrheit überzeugt hat, sondern der Zweck der Rede gerade in der Bewegung des Willens liegt: so bildet die Hervorrufung von Gemütsaffekten ein Haupthilfsmittel für denselben. Wem es nicht gelingt, das Herz zu entflammen, zu begeistern, zu rühren: der hat umsonst gesprochen. Daher Cicero: *Nec unquam is, qui audiret, incenderetur, nisi ardens ad eum perveniret oratio!* Allerdings mufs der Redner selber von seinen Worten ergriffen und tief bewegt sein, wenn er auf seine Zuhörer die Glut höherer Begeisterung hauchen und sie für die Wahrheit entflammen will.[2]

In dieser Beziehung kommt besonders die Musik in Betracht. Da sie den Organismus mehr als etwas anderes aufregt, das Nervensystem anregt und in Thätigkeit setzt, so ruft sie zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar die Affekte hervor. Es entstehen bei ihren Klängen anmutige oder ernste Bilder der Phantasie, denen die entsprechenden Affekte folgen. Daher die tägliche Erfahrung, dafs die ermüdeten und erschöpften Soldaten bei den Klängen der Militärkapelle wie neu aufleben. Darum kann uns Alfieri erzählen, dafs seine Phantasie nie lebhafter war, als beim Anhören der Musik, und dafs er die meisten Ideen zu seinen Dramen während des Konzerts ausgesponnen habe.[3]

Da der Mensch die Leidenschaften frei hervorzurufen vermag, so steht es auch in seiner Gewalt, solche Leidenschaften zu wecken, die seinem körperlichen Befinden zuträglicher sind, und solche zu unterdrücken, die auf seine Körperzustände nachteilig wirken. Liebe, Freude, Sehnsucht fördern das leibliche Wohl, während Furcht, Verzweiflung und besonders die Trauer nachteilig auf seine Gesundheit wirken.[4] Beeinflufst eine Leidenschaft in ungünstiger Weise unseren Organismus, dann sollen wir nach

---

[1] *De passionibus.* Sect. 2 n. 2.

[2] Vgl. Schleiniger, »Grundzüge der Beredsamkeit«, S. 71 ff.

[3] Vgl. Kirchenmusikal. Vierteljahrsschrift, 1889, S. 105, »Die Tonkunst und das Gemüt«.

[4] S. Th. s. th. I. II. qu. 37 a. 4.

dem hl. Thomas durch Hervorrufung einer anderen, entgegengesetzten Leidenschaft den Körper in eine umgekehrte Alteration und Stimmung zu versetzen suchen.[1]

Aus unserer Darstellung ergiebt sich von selber das Irrige der stoischen Lehre. Die Leidenschaften sind an sich nichts Unvernünftiges und nichts des Menschen Unwürdiges oder gar Sündhaftes. Im Gegenteil, sie haben eine grofse sittliche Bedeutung, weil sie auf die Freiheit und das sittliche Handeln von dem allergröfsten Einflufs sind. Sie verstärken die sittliche Kraft aufserordentlich; sie bilden das Triebrad und die Spannkraft für grofse Thaten. Mit Recht schreibt Weifs: »Ohne Leidenschaften wäre einer kein Mensch. Ohne grofse Leidenschaften wird einer nie ein grofser Mensch werden. Wie soll man sich z. B. einen edlen Charakter denken, begeistert für alles Gute und Schöne, voll Hafs gegen alle Niedertracht, unermüdlich in Verfolgung eines grofsen Lebenszweckes, welcher unfähig wäre zu zürnen! Müfste nicht einer, der dieses Affektes gänzlich ermangelte, ein wahres Ungeheuer an Feigheit und Trägheit, jeder Verlockung zu gemeinen Thaten preisgegeben sein? Nein: ohne Leidenschaft kein bedeutender Charakter, keine hervorragende Leistung.«[2] Selbstverständlich mufs es dann auch auf diesem Gebiete die gröfsten Verwüstungen geben, wenn diesen Trieben und Wallungen die Zügel gelassen werden; sie stürzen mit gleicher Hast und Kraft den Menschen in den Abgrund von Niedrigkeit und Gemeinheit. Und weil nur ein kleiner Teil der Menschen die Zügel halten kann, daher kommt es, dafs sich mit dem Worte »Leidenschaft« stets eine üble Bedeutung verbindet. Wie ohnmächtig die scheinbar erhabene Theorie der Stoiker an der Macht der Natur zerschellt ist, beweist das in jeder Beziehung schmutzige Leben ihrer Weisen, und das beweisen die Konzessionen, die sie, selbst in ihrer Theorie, den gemeinsten Ausschweifungen machten.[3]

Aus diesem Verhältnisse des Affektlebens zu dem höheren Erkennen und Wollen ergiebt sich von selbst, dafs dem höheren Affekt nicht auch sofort der niedere folgen mufs. Es kann der geistige Affekt sehr stark sein, und doch äufsert er sich kaum

[1] *Ex parte dispositionis subjecti quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.* S. th. I. II. qu. 38 a. 1. ad 1.

[2] D. c. W. I. Bd. S. 68. [3] Ebend. S. 54 ff.

oder gar nicht im sinnlichen Teile. Bei sehr starken, geistig hochstehenden Naturen kommt solches mitunter vor.[1] Desgleichen kann die sinnliche Aufregung sehr gewaltig sein, und der Wille doch dabei ruhig und unversehrt bleiben. Wer das niedere Begehren bereits der Herrschaft des Willens unterworfen hat, der bleibt kalt und ruhig, mag es im niederen Teile noch so stürmisch zugehen.

Umgekehrt mufs man aber auch sagen, dafs bei manchen Charakteren die höhere Willensaffektion sehr leicht auf das Sinnliche übergeht. Weichliche, schwächliche Naturen kommen sehr leicht zu Thränen und zu den bittersten Schmerzensäufserungen, und doch ist der innere Vorgang durchaus kein intensiver. Man darf deshalb aus solchen Äufserungen und Gefühlen nicht immer auf tiefgehende innere Sinnesänderung, Reue u. dgl. schliefsen. Mit Recht sagt Stolberg: »Wer sich selbst und andere mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet hat, der wird gewahr geworden sein, wie oft schöne Empfindungen und sanfte Rührungen, von denen das Herz mit den Augen überzufliefsen scheint, wenig oder nichts auf wahre Sinnesänderung, auf Besserung des Willens vermögen.« Aus diesem leichten Übergehen höherer Akte auf die Sinnlichkeit ergiebt sich auch, dafs nicht jede gute Regung, jede Begeisterung für das Gute, und nicht jede Aufwallung gegen das Böse als etwas Freies und Verdienstliches angesehen werden darf. Es ist oft nichts anderes, als eine natürliche Regung, die nicht auf freier Willensthätigkeit beruht.

FÜNFTES KAPITEL.

Vermögen der lokalen oder willkürlichen Bewegung — facultas locomotiva.

Damit das sinnliche Begehren seinen Zweck erreichen kann, ist noch ein letztes sinnliches Vermögen notwendig, welches das Streben in der äufseren That verwirklicht und ausführt — die

[1] *Passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum, quod sit motus voluntatis intensus. Non enim potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori.* S. Th. de verit. qu. 26 a. 7.

[2] »Leopold Graf v. Stolberg«, von Janssen, S. 252.

willkürliche Bewegung oder *vis motrix*. Durch sie vermögen wir den Körper oder dessen Glieder von einem Orte zum anderen zu bewegen und ihn für die äufsere Thätigkeit zu gebrauchen. Man nennt diese Bewegungen lokale oder auch willkürliche, um sie von jenen natürlichen Bewegungen in uns zu unterscheiden, die vom Erkennen und Begehren unabhängig sind, wie z. B. die rein mechanischen und vegetativen Bewegungen, die man unwillkürliche, nach der neueren Physiologie zum Teil auch Reflexbewegungen nennt.

Die neuere Psychologie will kein eigenes Bewegungsvermögen anerkennen, sondern teilt die bewegende Thätigkeit teils dem niederen, teils dem höheren Begehren zu. Es läfst sich aber unschwer beweisen, dafs die willkürliche Bewegung kein Begehrungsakt ist. Wäre letzteres der Fall, dann könnte sich die körperliche Bewegung von dem Begehren nicht trennen und noch weniger mit ihm in Widerspruch treten. Beides ist aber eine offenkundige Thatsache. Oft ist ein sinnliches oder höheres Verlangen nach einer körperlichen Bewegung vorhanden, und doch bewegt sich der Körper nicht. Umgekehrt ist es oft der Fall, dafs der Willensakt aufgehört hat, und doch die Bewegung des Körpers fortdauert. Wie oft haben wir in unserem Leben den Willensakt gesetzt, nur bis zu diesem Punkte zu gehen, und sind in Gedanken weiter gegangen? Dafs die lokale Bewegung nicht mit dem höheren Begehren zusammenfällt, ergiebt sich auch daraus, dafs sie im Tiere und im unvernünftigen Kinde vorhanden ist, denen das höhere Begehren fehlt. Dafs Begehren und willkürliche Bewegung in Gegensatz treten können, läfst sich daraus beweisen, dafs der Mensch oft solche körperliche Bewegungen ausführt, denen sein sinnliches Streben widerstreitet. Gar oft befehlen wir unseren Füfsen einen Gang, der dem sinnlichen Begehren höchst zuwider ist, etwa einen Gang in die Kirche, ins Kolleg u. s. w. Wir müssen demnach schliefsen, dafs die *vis motrix* eine vom Begehren verschiedene Kraft ist, wenn sie auch mit dem Begehren, dessen Akte sie ausführt, aufs innigste verwandt ist.

Fragen wir bei der heutigen Physiologie um die Natur der lokalen Bewegung, so erhalten wir ebenfalls keine sichere und allgemein angenommene Ansicht. Sie hat sich bis in die neueste Zeit überhaupt gesträubt, ein eigenes Vermögen für die

Bewegungsempfindungen anzuerkennen. Vielfach glaubten ihre Vertreter, die auf diesem Gebiete vorhandenen Schwierigkeiten einfach dadurch zu überwinden, dafs sie die Wahrnehmungsempfindungen in Bewegungsempfindungen übergehen oder besser umschlagen liefsen. Analog wie die Bewegung in Wärme, so soll sich die Wahrnehmung in Bewegung umsetzen. Wem dies nicht recht eingehen wollte, der half sich damit, dafs er die Bewegungsempfindungen als Tastempfindungen erklärte und sie auf die Druckempfindungen der Haut zurückführte, weil Störungen der Hautempfindung auch solche der willkürlichen Bewegung nach sich ziehen. Ein besonderer Vertreter dieser Ansicht ist Schiff in seiner Physiologie. Erst in allerneuester Zeit ist durch Arnold, Cl. Bernard, Leyden und besonders durch E. H. Weber die Theorie von einem eigenen Muskelsinn ausgebildet worden, der als »sechster« Sinn den fünf äufseren Sinnen beigefügt werden soll. Diese Ansicht gewinnt gegenwärtig immer mehr Anhänger, nachdem C. Sachs sensible Nervenfasern entdeckt hat, die in den hinteren Wurzeln der Rückenmarksnerven ihre Quelle haben und über die Muskeln ausgebreitet sind. Weber nennt ihn »Kraftsinn«, andere heifsen ihn »das Muskelgefühl«.

Ohne uns auf eine weitläufige Diskussion dieser physiologischen Ansichten einzulassen, bemerken wir nur gegenüber der Ansicht von Umsatz der Wahrnehmung in Bewegung, dafs sich nicht leicht etwas Absurderes denken läfst, als eine solche Umwandlung der Sinnesperzeption in Bewegung. Wenn schon Wahrnehmen und Begehren zwei verschiedene Gattungen des menschlichen Seelenlebens ausmachen, wie wir bereits gezeigt haben, so gilt dies noch mehr von der Wahrnehmung und willkürlichen Bewegung. Zudem ist der sinnliche Erkenntnisakt etwas in sich Vollendetes; er verlangt nicht die körperliche Bewegung und kann sie auch nicht hervorrufen; letztere ist in ihrer Existenz vom Begehren abhängig. Übrigens läfst sich unschwer nachweisen, dafs die Wahrnehmungen in ganz anderen Organen sich vollziehen, als die Bewegungen, weshalb ein Umschlag der einen in die anderen schlechterdings nicht denkbar ist.

Dafs die Bewegungsempfindung nicht lediglich Druckempfindung ist und somit nicht dem Tastsinn angehört, wird durch die einfache Thatsache begründet, dafs die stärkste Verletzung der

Haut, ja ihre vollständige Beseitigung die Bewegungsempfindung wohl alteriert, aber durchaus nicht aufhebt.[1] Da die Bewegung des Körpers, sowie der einzelnen Teile und Glieder, namentlich der Hände und Füfse, nicht ohne Mitwirkung der Haut vor sich gehen kann, so mufs selbstverständlich eine Störung der Hautempfindlichkeit auch einen nachteiligen Einflufs auf die lokale Bewegung üben. Es wäre jedoch zu viel gefolgert, wenn man aus diesem nachteiligen Einflufs schliefsen wollte, dafs die Bewegung der Hautthätigkeit oder dem Tastsinn angehört. Es scheint bei solcher Annahme eine Verwechslung vorzuliegen. Die Bewegungen können sich nicht vollziehen ohne Änderung der Oberfläche des Körpers oder der Haut; diese Änderung wird vom Tastsinn empfunden, ist aber nicht die willkürliche Bewegung selber.[2]

Wenn es feststeht, dafs die Bewegung weder zu dem sinnlichen noch zu dem höheren Begehren gehört und ebenso feststeht, dafs sie nicht zur Thätigkeit des Tastsinnes zählt und unmöglich eine umgesetzte Sinneserkenntnis sein kann: so folgt, dafs man für die Bewegungsempfindungen ein eigenes Vermögen, eine eigene Kraft statuieren mufs. Es frägt sich nur, wie man dieses Vermögen aufzufassen hat. Hier begegnen uns an erster Stelle solche, die glauben, dafs die Seele allein das Subjekt dieser Kraft sei. Der Leib ist ihnen ein Mechanismus, den die Seele bewegt; sie berührt im Gehirn, das sich ganz passiv verhält, den Leib und setzt die Nervenfasern dadurch in Bewegung. Um Plato, Cartesius, Malebranche und die anderen übertriebenen Spiritualisten zu übergehen, führen wir die Lehre Ed. v. Hartmanns an. Nach ihm ist der Wille, die unbewufste Substanz, allein die bewegende Kraft; der Organismus ist etwas Passives; er ist nicht bewegend, sondern bewegt. Er glaubt, »dafs der ganze Apparat des motorischen Nervensystems doch wohl zu dem Zwecke in den Organismus eingeschaltet sein müsse, dafs dem Willen dadurch ermöglicht werde, die nötigen mechanischen Leistungen durch die

---

[1] »In einzelnen Fällen fand man bei Menschen neben gänzlicher Unempfindlichkeit der Haut völlig erhaltenes Muskelgefühl. Hierher gehört auch der Versuch, dafs an den Beinen enthäutete Frösche ohne wesentliche Störung springen können.« Landois, d. c. W. S. 997.

[2] Vgl. Wundt, »Grundzüge der physiol. Psychol.« Bd. I. S. 365 ff.

möglichst kleinste mechanische Kraftanstrengung hervorzubringen, mit anderen Worten, dafs das motorische Nervensystem eine Kraftmaschine sei, wie die Winde, oder in passenderem Vergleich, wie das mauerzertrümmernde Geschütz, welches der Mensch nur abzufeuern braucht.«[1]

Das Irrige dieser Ansicht läfst sich mit leichter Mühe nachweisen. Abgesehen davon, dafs die Bewegung von körperlichen Teilen, wie von den Muskeln, Nerven und vom Gehirn, wesentlich und unmittelbar abhängig ist, wie schon aus dem Vorausgehenden hervorgeht, ergiebt sich der Irrtum auch daraus, dafs sich die Bewegung auch im Tiere findet, dessen Thätigkeit samt und sonders organisch ist. Dazu kommt noch der wichtige Grund, dafs wir von den Bewegungsvorgängen ein Bewufstsein haben müfsten, wenn sie sich unmittelbar und ausschliefslich in der Seele allein vollziehen würden. Würde die Bewegung darin ihren Grund haben, dafs der Wille den Nervenmechanismus zieht oder dreht oder drückt oder sonstwie den Apparat in Thätigkeit setzt, so müfsten wir von diesem Willensvorgang ein Bewufstsein haben, ebensogut als wir die anderen Willensakte mit unserem Bewufstsein begleiten. Bei solcher Annahme liefse sich auch die Ermüdung unseres Körpers infolge anstrengender oder langdauernder Bewegung nicht erklären; von einer Ermüdung kann dort keine Rede sein, wo keine Bewegungsempfindung vorhanden ist. Der Klavierspieler kann müde werden, aber nicht die Saiten des Klaviers, die nur mechanische Thätigkeit kennen. Sind die Nervenströme und Nervenbewegungen analog aufzufassen, wie elektrische und magnetische Ströme, so ist eine Ermüdung des Fufses durch vieles Gehen, eine Ermüdung der Kehle durch vieles Reden absolut undenkbar.

Demnach halten wir an der Lehre der peripatetischen Schule fest, dafs die Bewegungskraft nicht eine rein seelische, überorganische Potenz ist, sondern dafs sie sich mittelst eines Organs bethätigt.[2] Der menschliche Körper ist nach dieser Lehre nicht blofs bewegt, sondern er ist auch aktives Prinzip der Bewegung;

---

[1] »Philosophie des Unbewufsten.« 6. Aufl. S. 146 und a. a. O.

[2] *Anima omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde mediante potentia movet corpus et adhuc membra et ulterius unum organum mediante alio organo.* S. Th. c. g. l. II. c. 71. Vgl. s. th. I. qu. 76 a. 4 ad 2.

er ist bewegend, weil er beseelt ist. Aristoteles bezeichnete bekanntlich das Herz als Organ des Bewegens, eine Ansicht, die lange Zeit herrschend blieb, bis einzelne mittelalterliche Lehrer, wie z. B. der hl. Thomas, die aristotelische Lehre dahin modifizierten, dafs sie die Muskeln und Nerven als Organ der *vis motrix* betrachteten[1] und demnach lehrten, dafs dieselbe im ganzen Körper vorhanden sei. Die neueste Physiologie, soweit sie ein eigenes Vermögen anerkennt, hält dafür, dafs dasselbe im Gehirn seinen zentralen Sitz habe und von da aus mittelst der motorischen Nerven die Bewegungen vollziehe, wobei den Muskeln grofse Bedeutung beizulegen sei. Manchem von ihnen bilden die Muskeln das unmittelbare Organ (Muskelsinn), während die Nerven, welche in die Muskeln einmünden, als mittelbares Organ zu bezeichnen sind.

Wir wollen nicht untersuchen, welche von diesen Ansichten die begründetere ist, und dies um so weniger, als eine solche Untersuchung voraussichtlich resultatlos verlaufen würde; wir wollen gegenüber der thomistischen Lehre bezüglich des Bewegungsorgans nur betonen, dafs dem Gehirn jedenfalls ein gröfserer Anteil an der Bewegung zuzuschreiben ist, als der Aquinate und seine Zeit infolge des Mangels physiologischer Erkenntnis der Hirnthätigkeit glaubten. Dafs das Gehirn einen hervorragenden Anteil an der körperlichen Bewegung hat, ergiebt sich aus den Thatsachen, die bei Geisteskranken beobachtet wurden. Infolge von Gehirnleiden treten oft ganz auffallende Veränderungen in der Bewegungsthätigkeit ein; die willkürliche Bewegung wird bald rascher, bald schwerfälliger, versinkt in kataleptische Starrheit, bald tritt das Grimassenschneiden auf, bald bekommt die Stimme einen ganz eigentümlichen Ton. Ob aber daraus gefolgert werden mufs, dafs die Bewegungsimpulse im Gehirn vor sich gehen, und somit das Gehirn das eigentliche Bewegungsorgan zu nennen ist, das dürfte immerhin sehr fraglich sein. Wir halten deshalb an unserer obigen Lehre fest und behaupten, dafs die *vis motrix* am ganzen Leibe sich befindet, soweit Muskeln und Nerven sich ausdehnen.[2]

---

[1] *Vis exequens motum istum est vis exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum.* Opusc. de potentiis animae c. 5.

[2] *Haec vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animae moventis.* S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 1 ad 4.

Was die Art und Weise der Bethätigung dieses Vermögens anbelangt, so wird dasselbe durch mehrfache Faktoren zur Thätigkeit veranlafst. Die scholastischen Lehrer bezeichnen drei Seelenkräfte, welche die *vis motrix* beeinflussen, nämlich die Phantasie mit der *vis cogitativa,* den Verstand und das Begehren. Der Einflufs von der *ratio particularis* und dem Verstand ist jedoch kein unmittelbarer, sondern nur ein mittelbarer. Unmittelbar wird die Bewegungskraft vom Begehren dirigiert. Weil aber das Begehren ohne vorausgehende Erkenntnis sich nicht bethätigen kann, so wirken mittelbar auch die *ratio particularis* und der Intellekt zur körperlichen Bewegung mit.[1] Die *ratio particularis* mufs mitwirken, weil nur sie die Einzelwesen als erstrebenswert oder fliehenswert erkennt; sie stellt dem sinnlichen Begehren das Individuum vor — *repraesentat appetibile.* Nur mit ihrer Hilfe vermag dann die praktische Vernunft ein singuläres Urteil zu bilden, welches die Bewegung des Körpers fordert.

Wenn wir das Begehren als den unmittelbaren Beherrscher der körperlichen Selbstbewegung bezeichnet haben, so verstanden wir darunter nicht das höhere Begehren, sondern das niedere. Da nämlich die körperliche Bewegung die einzelnen Sinnendinge zum Objekt hat, so wird sie im Menschen unmittelbar vom sinnlichen Begehren und mittelbar vom höheren Begehren in Bewegung gesetzt. Der hl. Thomas beweist dies auf folgende Weise: *Dicendum quod vis cognoscitiva non movet, nisi mediante appetitiva, et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III. de an., ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo, unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus.*[2]

Da es das sinnliche Begehren ist, welchem die *vis motrix* unmittelbar gehorcht, so nennt der englische Lehrer den *appetitus sensitivus* öfters auch *vis motiva.* Er unterscheidet aber letztere wohl von der *vis motrix,* wie sich z. B. aus folgender Stelle

---

[1] *In aliis animalibus manifestum est, quod nunquam intellectus est neque ratio, quae movere possit, sed phantasia. In hominibus vero est phantasia et intellectus.* S. Th. in III. de An. lect. 15. Der hl. Thomas gebraucht hier den Ausdruck *phantasia* statt *ratio particularis,* weil er den Aristoteles erklärt, und dieser die Thätigkeit der *vis cogitativa* der Phantasie zuweist.

[2] S. th. I. qu. 20 a. 1 ad 1.

ergiebt. *Vis motiva est duplex. Una, quae importat motum, sc. appetitiva, et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore. .... Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri.*[1] Der hl. Lehrer will sagen: Das sinnliche Begehren befiehlt den Akt und ist nach dieser Beziehung bewegend — *vis motiva;* das Bewegungsvermögen vollzieht den Befehl, führt ihn aus und ist darum ebenfalls eine *vis motiva,* aber anderer Art.

Wenn aber auch der freie Wille nicht unmittelbar und direkt den Leib bewegen kann, so steht doch fest, dafs eine rein geistige Potenz materielle Kraftwirkung hervorrufen kann. Wenn der Wille organische Vermögen in Thätigkeit setzt, so ist dies ohne körperliche Veränderung der Organe nicht möglich. Eine solche körperliche Veränderung erfordert aber einen positiven materiellen Anstofs, einen Kraftanstofs nach den mechanischen Gesetzen. Allerdings ist in den Organen, resp. in den Muskeln und Nerven, Kraft oder potentielle Energie vorhanden, aber dieselbe bedarf eines Bewegungsanstofses, und sei es auch eines noch so kleinen. Da nun der Wille imstande ist, diesen Anstofs zu erzeugen und dadurch den Körper zu bewegen, so kann das Gesetz von der Erhaltung der Kraft (»Bei allen Änderungen innerhalb der gegebenen Stoffwelt und durch die Stoffe wird der Vorrat an übertragbarer Energie nicht geändert.«) für den menschlichen Organismus nicht ausschliefsliche Geltung beanspruchen. Es steht fest, dafs auch eine geistige Potenz materielle Energie entfalten kann.[2]

---

[1] S. th. I. qu. 75 a. 3 ad 3. Vgl. ibid. qu. 78 a. 1 ad 4.

[2] Vgl. Dressel, »Der belebte und unb. Stoff«, S. 177, der nur insofern nicht richtig lehrt, als er die *vis motrix* unmittelbar vom Willen bewegt sein läfst.

ZWEITER ABSCHNITT.

Das höhere oder geistige Leben.

Das sinnliche Leben, welches wir bisher untersucht haben, teilt der Mensch mit dem Tiere. Er hat nicht mehr Sinneskräfte und hat nicht anders beschaffene und in anderer Weise thätige, als das Tier. Wie im Tiere, so hausen auch in ihm die mechanischen Gesetze der Schwere und Elektrizität, und nach denselben Gesetzen verdaut und wächst er, nach welchen das Tier sein Leben fristet und vervollkommnet; desgleichen bedarf auch sein sinnliches Leben derselben Reizmittel und Agentien, welche das tierische Empfinden im Flufs erhalten. Aber trotz dieser Gleichheit haben wir doch überall den eingangs unserer Untersuchung niedergeschriebenen Gedanken bewahrheitet gefunden: das Tierische bildet im Menschen keinen Abschlufs; es ist nicht für sich selber da; es weist mit all seinen Verzweigungen auf etwas Höheres hin, dem es zu dienen hat. Der Mensch hat wohl dieselben äufseren und inneren Sinne, aber in ihm allein stehen sie in wunderbarem Ebenmafs und in vollstem Gleichgewicht. Das Tier ragt in mancher Beziehung über den Menschen hinaus, allein der eine Sinn steht nur auf Kosten der anderen Sinne höher. Ist im Menschen eine Sinnesfunktion ihrer Intensität nach unvollkommener, so ist sie dafür umfangreicher und für das Erkennen der Unterschiede ihres Objektes viel feiner entwickelt. Der Hund besitzt sicher einen viel feineren Geruch, aber nicht für alle Dinge; der Geruch der Blumen scheint ihm ganz gleichgiltig zu sein. Ebenso vermag er die verschiedenen Gerüche nicht zu unterscheiden. Und dasselbe gilt von dem scharfen Auge des Adlers. »Mögen auch einzelne Sinne,« sagt Ulrici im Anschlufs

an den Physiologen Schiff, »bei einzelnen Tieren schärfer und entwickelter sein als beim Menschen — in Betreff der Wechselwirkung mit der Aufsenwelt und der aus ihr hervorgehenden Fülle und Mannigfaltigkeit der Perzeptionen und insbesondere hinsichtlich der Fähigkeit des Unterscheidens der Farben, Töne u. s. w., auf die es in geistiger Beziehung allein ankommt, stehen die Sinnesorgane aller Tiere unzweifelhaft bedeutend zurück.«[1] Alles deutet an, dafs der Mensch nicht ein beschränktes, an die Scholle gebundenes Dasein fristet; in seinem sinnlichen Leben kündigt sich schon der Charakter jener universellen Natur an, die ihn über das Tierreich hinaushebt.

Wenn schon das, was der Mensch mit dem Tiere gemein hat, den Menschen vom Tiere unterscheidet, dann mufs dieser Unterschied sich noch höher steigern, wenn wir auf solche sinnliche Dinge hinweisen, die sich im Tiere nicht finden.

An erster Stelle weisen wir hin auf den menschlichen Körperbau und die menschliche Gestalt, welche beide nach allen Beziehungen am vollkommensten, regelmäfsigsten und schönsten sind. Hören wir die schönen Worte, welche Pressensé dem Fénelon nachspricht, und welche die Physiologie und Anatomie vollauf bestätigen.[2] »Es giebt nichts Vollkommeneres, als die menschliche Gestalt in ihrem höheren Typus. Die Statur ist gerade in die Höhe gerichtet, mit der Symmetrie ohne Starrheit, die dem Leben eignet, mit der geschmeidigen Anmut, die das beste Zeichen der ihrer selbst sicheren Kraft ist.[3] Der Bogen des Mundes krümmt sich beweglich und zitternd, wie um den Pfeil des Wortes zu schleudern. Die Linien des Gesichtes sind

[1] »Leib und Seele«, S. 74.

[2] »Die Ursprünge«, S. 211. Vgl. »Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung« von F. Duilhé de Saint-Projet; mit Zusätzen von C. Braig. Freiburg 1889. S. 433 ff.

[3] Der aufrechte Gang und die aufrechte Haltung, wodurch die Körperbewegungen aufserordentlich vielseitig werden, sind durchaus nicht das Resultat der Angewöhnung, wie uns Darwin lehren möchte, sondern sie sind notwendig im menschlichen Organismus begründet, wie die Physiologie nachweist. Der menschliche Fufs, der diese aufrechte Stellung bedingt, ist so wesentlich verschieden in seinem Bau und in seiner Struktur von dem tierischen Fufs, dafs einzelne hierin ein Hauptkriterium des menschlichen Organismus finden wollen. Vgl. Lotze, »Mikrokosmus«, II. Bd. S. 91.

in der harmonischsten Proportion gezeichnet. Die Stirn ist hoch und breit wie der Tempel des Gedankens. Das Auge, blau wie der Himmel, den es zu betrachten liebt, oder auch von der dunkelen Färbung der Gebirgsseeen, ist der lebendige Spiegel des inneren Lebens; die Liebe legt ihre Zärtlichkeit, der Zorn seine Flamme hinein; bisweilen strahlt es von einer tieferen und höheren Klarheit, die aus einer geheimnisvollen, es unwiderstehlich anziehenden Region kommt. Wenn das Lächeln das Gesicht des Menschen verklärt, so ist es wie der Anbruch der Morgenröte; es veredelt sich noch durch den Schmerz. Ein Strahl des Geistes reicht hin, diesem beseelten Thon, wäre er auch unvollkommen geformt, das Siegel unbegreiflicher Gröfse aufzudrücken. Die menschliche Schönheit erscheint auf mannigfaltige Weise, bald in der Kindheit, dieser Blume der Menschheit, mit der reizenden Unbestimmtheit ihrer Umrisse, ihrer Reinheit, ihrer Frische, bald in dem idealen Typus des Weibes, wie es Phidias darstellt, der nur die wunderbare Grazie, die er in den Töchtern Griechenlands angestaunt, in Marmor zum Ausdruck gebracht hat, bald endlich in der männlichen, heroischen Schönheit, die das Diadem des irdischen Königtums auf dem Haupte trägt. . . . Die Schönheit der menschlichen Gestalt läfst durch ihre harmonische Erscheinung die heilige Flamme hindurchstrahlen, die wir Seele nennen, wie das Alabastergefäfs das glänzende Licht, was es umschliefst, hindurchscheinen läfst. So reicht das physische Sein des Menschen hin, uns auf sein intellektuelles und moralisches Sein hinzuweisen; denn seine Hauptschönheit erhält ihren Vorzug durch den Ausdruck, der von seinem sittlichen Leben herrührt. Nehmt den Blick und das Lächeln weg, und es bleibt in ihm nichts mehr, als die blofse plastische Schönheit, die wir allenthalben in der Natur bewundern. In der menschlichen Schönheit ist der Reflex der Seele so sehr das Wesentliche, dafs die Häfslichkeit selbst schön wird, wenn sie verklärt wird durch das Hindurchscheinen des Genius. »Was ist das für ein Häfslicher, welcher schön wird, wenn er redet?« sagte man einmal von einem unserer hervorragendsten Zeitgenossen. Übrigens ist alles selbst in der plastischen Schönheit, im Schnitt des Gesichts und der Stirn dem geistigen Leben entsprechend. Damit das Hauptorgan desselben der Kopf des Menschen sei, ist er so gestaltet worden.« Fürwahr

alles, was wir am menschlichen Körper beobachten, ist der Ausdruck von Selbständigkeit, Freiheit, Hoheit, Würde und Schönheit.

Wir haben beim Tiere grofsartige Leistungen seines Instinktlebens gefunden; sein Thun ist so zweck- und sinnvoll eingerichtet, dafs es den Menschen herausfordern kann: allein all dieser Zweckmäfsigkeit ist der Stempel der Stabilität und Uniformität aufgeprägt; es erscheint uns mehr als eine lebendige Maschine, welche die Gedanken des Künstlers ausführt; das Tier schafft keine Kunstwerke; der Mensch allein ist kunstfertig und hat die ganze Welt mit Kunstwerken aller Art angefüllt. Er allein ist auch von Natur aus mit einem Instrument für die Kunstthätigkeit begabt, mit der feingegliederten und zu jedem künstlerischen Gebrauch geschickten Hand, mit der Hand, die ihm alle Werkzeuge ersetzt, und mit der er sich alle Werkzeuge herstellen kann, die zudem in den Fingerspitzen das feinste Gefühl besitzt, und deren Finger alle mit dem Daumen in Gegensatz treten können.

Noch mehr als durch seine Gestalt und Kunstfertigkeit ragt der Mensch durch seine Sprache über das Tier hinaus. Das Tier äufsert Laute verschiedenster Art, um dadurch seine Empfindungen auszudrücken, aber es spricht nicht. Das höchste der Tiere, der Affe, hat auch eine solche Kopfbildung, dafs es zur Sprache unfähig ist. Die Sprache wurde deshalb von jeher als das den Menschen allein Auszeichnende angesehen. »Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache,« sagt Humboldt. Wir werden dieses grofse Gut, das Kunstwerk aller Kunstwerke, noch speziell betrachten, darum genügt es, darauf hingewiesen zu haben.

Mit der Sprache verknüpft der Mensch ein anderes hohes Gut, seine sociale Natur. Der Mensch allein lebt mit anderen Menschen zusammen und mufs mit ihnen zusammenleben, weil er in seiner Ausbildung und Vervollkommnung auf die anderen Glieder seines Geschlechts angewiesen ist. Aus dieser socialen Natur geht die Familie, die Gemeinde und der Staat hervor, sowie alle jene socialen Organismen, in denen das Menschengeschlecht nach allen Seiten hin zu den verschiedensten Zwecken sich einigt. Mit Recht kann deshalb Aristoteles den Menschen als *animal sociale* definieren. Wohl findet sich auch bei manchen Tierarten ein solches Zusammenleben, wie z. B. bei Ameisen,

Bienen u. s. w., allein dieses Zusammenleben ist instinktiv, ohne Auktorität und ohne sociale Beziehungen.

All diese Vorzüge kommen aber dem Menschen nur zu, weil er Vernunft besitzt. In seiner Denkthätigkeit übersteigt der Mensch die gesamte körperliche Welt und erhebt sich in eine Sphäre, die weder Zeit noch Raum kennt. Während alle Wesen des körperlichen Universums wegen ihrer materiellen Seinsprinzipien ein materielles, beschränktes und endliches Sein und Thun haben, ist der Mensch in gewissem Sinne ein unendliches Wesen. Durch seine dem Unendlichen nachgebildete Seele partizipiert er an der Unendlichkeit. Er denkt das Unendliche und sucht das Unendliche; es ist sein Ziel im Erkennen und Lieben. Und in diese höhere Sphäre erhebt er alles, was er mit seinem Geist berührt. Die leblosen Körper erlangen in ihm durch seine Erkenntnis Leben; die körperlichen Dinge existieren in seinem Geist unkörperlich und immateriell. Was Zeit und Raum an sich trägt als die Schranken seines Daseins, das wird durch das Denken dieser Schranken ledig, und raum- und zeitlos lebt der Gedanke ein geistiges Leben. So entsteht im Menschengeist eine neue, lebendige, grofsartige geistige Welt, die Ähnlichkeit hat mit der Welt der reinen Geister. Was an Zeit und Raum unendlich fern liegt, das verknüpft der Gedanke, und was nicht zu gleicher Zeit an einem Ort sein kann, das kann zu gleicher Zeit im Geiste leben. Schwach am Körper und gebrechlich und hinfällig, ist der Mensch stark und mächtig in seinem Geist, der nicht altert, und unterjocht sich die Elemente und Gewalten der Natur, um sie dem Gedanken dienstbar zu machen.[1]

Aus der Vernunftthätigkeit gehen weitere geistige Vorzüge hervor, die wir ebenfalls nur andeuten. Der Mensch hat Selbstbewufstsein; er weifs sein Wissen und weifs sich als Zentrum all seines Thuns. Das Tier verrät in seinen Instinkthandlungen allerdings viel Vernunft; es ist schlau, scharfsinnig, vorsichtig, urteilt sogar in gewissem Sinne, hat bei seinem Handeln die Zukunft im Auge: aber das Tier weifs nicht, dafs es vernünftig und zweckmäfsig handelt; es ist ganz an die Aufsenwelt verloren und

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 78 a. 1, und Liberatore: »Del composto umano«, 2. edit. S. 64 ff. und S. 227 ff.

vermag nicht sein Handeln in der Art zu erfassen, dafs es sich selber in demselben findet und sein Erkennen und Streben sich selber zuteilt. Und was sollen wir erst sagen von der Freiheit, Sittlichkeit und Religion? Das Tier wird vom äufseren oder inneren Eindruck vollständig beherrscht, es wird von demselben fortgerissen; der Mensch beherrscht umgekehrt die stärksten Eindrücke, die heftigsten Wallungen und Regungen, mögen sie von innen oder aufsen kommen; er bleibt Herr über sein Thun. Von den vielen Objekten wählt er das, welches ihm gefällt; von den Mitteln zum Ziel nimmt er jenes, das ihm zweckmäfsiger scheint. Bezüglich der Sittlichkeit und Religion verlieren wir kein Wort. Die Darwinianer haben allerdings versucht, bei dem Tiere so etwas zu entdecken, was an Sittlichkeit, an Schamgefühl u. dgl. erinnert; sie reden von religiösen Gefühlen bei den Tieren, allein sie haben mit diesen Extravaganzen bei den nüchternen Naturforschern nur mitleidiges Lächeln erregt. Selbst solche, wie z. B. De Quatrefages, die dem Tiere Denken und andere geistige Fähigkeiten zuschreiben und in dieser Beziehung keinen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier anerkennen, glauben dennoch, dafs beide spezifisch verschieden sind, weil der Mensch ein sittliches und religiöses Wesen sei, was man vom Tiere nie und nimmer sagen könne. Das Tier besitzt keine sittlichen und religiösen Begriffe und kennt keinen Glauben an ein jenseitiges Leben und an eine ewige Vergeltung.

Um dieses höhere Leben des Menschen zu verstehen, müssen wir die Vermögen untersuchen, denen dieses Leben entquillt. Man sollte für den ersten Blick meinen, dafs dieses reiche und weittragende Geistesleben noch mehr Potenzen erforderte als das sinnliche, allein je höher eine Kraft steht, desto mehr vermag sie zu leisten, und desto weniger bedarf sie anderer Kräfte zu ihrer Unterstützung. Alles geistige Thun des Menschen entstammt nur zwei Vermögen, dem Denkvermögen und dem höheren Begehrungsvermögen, dem Willen. Es wird nun unsere Aufgabe sein, diese beiden Seelenkräfte einläfslich zu untersuchen.

ERSTES KAPITEL.

Das Denkvermögen.

Das geistige Erkenntnisvermögen ist, wie soeben bemerkt, nur eines; es ist jedoch in doppelter Weise thätig, indem es die Wahrheit entweder unmittelbar (*intuitive*) oder mittelbar (*discursive*) erkennt. In ersterer Beziehung heifst man es Verstand (*intellectus, mens*), in letzterer Vernunft (*ratio*). Obwohl viele diese Unterscheidung nicht anerkennen und das ganze höhere Denkvermögen bald mit Verstand, bald mit Vernunft bezeichnen, so wollen wir dieselbe doch im Anschlufs an den hl. Thomas[1] und zum besseren Verständnis beibehalten. Wir untersuchen demnach zuerst die Thätigkeit des Verstandes, dann die der Vernunft und handeln im Anschlufs daran von der Befähigung der höheren Denkkraft, in sich selbst zurückzukehren (Reflexionsvermögen) und ihre Akte zu bewahren (Gedächtnis).

1. Intellekt — Verstand.

Wenn der Materialismus ebenso kühn als frivol ein eigenes, selbständiges Denkprinzip im Menschen leugnet, so glaubt er sich dazu berechtigt, weil ihm das Denken lediglich eine organische, physiologische Funktion ist. Nach Moleschott ist der Gedanke ein Phosphorescieren des Gehirns, nach Vogt eine Sekretion desselben, ähnlich wie die Galle eine Absonderung der Leber, und der Urin eine Absonderung der Nieren. Wenn andere Materialisten sich nicht in solch roher und plumper Weise ausdrücken, so steht ihnen doch fest, dafs das Gehirn die Gedanken erzeugt, und dafs Denken und Hirnbewegung identisch ist. »Dafs das Gehirn das Organ des Denkens ist und dafs beide in einer so unmittelbaren und notwendigen Verbindung stehen, dafs eines ohne das andere nicht bestehen, nicht gedacht werden kann —

[1] *Etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu.* S. th. I. II. qu. 49 a. 5 ad 3.

dies ist eine Wahrheit, die kaum einem Arzt oder Physiologen zweifelhaft sein kann.«[1]

Zu dieser Identifizierung von Denken und Gehirnthätigkeit halten sie sich durch die unleugbare Thatsache genötigt, dafs unsere höhere, geistige Thätigkeit, unser Denken und Wollen, vom Gehirn abhängig ist. Ist das Gehirn verletzt, so hört das Denken ganz auf oder ist wenigstens getrübt. Umgekehrt ermüdet starkes Denken das Gehirn. Und wiederum ist es Thatsache, dafs die Gehirnmasse in Proportion steht zu der geistigen Reife des Menschen. Die geistige Inferiorität des Weibes hat ihren Grund in dem kleineren Hirn; die grofsen Gelehrten haben gewöhnlich ein voluminöses Gehirn. »Genug der Thatsachen!« ruft Büchner aus, »die ganze Anthropologie, die ganze Wissenschaft vom Menschen ist ein fortlaufender Beweis für die Zusammengehörigkeit von Gehirn und Seele; und alles Gefasel, welches die philosophischen Psychologen von der Selbständigkeit des menschlichen Geistes und von seiner Unabhängigkeit von seinem materiellen Substrat vorgebracht haben, erscheint der Macht der Thatsachen gegenüber völlig wertlos.«[2]

In verschämter und versteckter Weise behauptet die Phrenologie oder, wie sie anfangs hiefs, die Kraniologie, Kranioskopie denselben Materialismus. Ihr Begründer ist der Arzt Gall (geb. 1758), der aus der Gestaltung und Bildung des menschlichen Schädels, aus seinen Erhöhungen und Vertiefungen die verschiedenen geistigen Anlagen des Menschen erkennen wollte. Seine Lehre wurde durch Spurzheim, Broussais, Schewe und Struve in Frankreich und Deutschland verbreitet und weiter entwickelt. Nach ihr ist das Gehirn nicht ein Organ, sondern es ist eine Summe von Organen. Alle Seelenthätigkeit hat im Gehirn ein Organ; ist ein solches nicht vorhanden, dann besitzt der Mensch diese Seelenfähigkeit nicht; ist das Organ verkümmert und schlecht ausgebildet, dann äufsert sich auch die betreffende Seelenfunktion

---

[1] Büchner in »Kraft und Stoff« S. 123; vgl. Maudsley, der in d. cit. W. als Prinzip aufstellt, »dafs die Seelenthätigkeit ebenso gewifs von der Struktur des Nervensystems abhängig ist, als die Funktion der Leber von deren Bau abhängt. Dies ist das Hauptprinzip, das beim Aufbau einer Seelenwissenschaft zu Grunde gelegt werden mufs«. S. 40.

[2] Ebend. S. 143.

nur unvollkommen. Die Phrenologen haben eine grofse Anzahl von solchen Organen im Gehirn entdeckt. Sie reden von einem Organ für Schlauheit und List, für Gutmütigkeit, Gerechtigkeit, für Theosophie oder Religion, für Kunstsinn u. s. w., aber auch von Organen für Diebstahl, Mordsinn, Zerstörungstrieb u. s. w.

Leider halten nicht blofs die Materialisten und Phrenologen das Denken für eine organische Thätigkeit; auch solche, welche eine unsterbliche Seele bekennen, wollen durch die angeführten Thatsachen sich gezwungen sehen, das Gehirn als Organ des Denkens und aller geistigen Thätigkeit zu betrachten. Liebig z. B. schreibt in seinen chemischen Briefen: »Das Gehirn ist das Werkzeug der Ursache, welche die Gedanken erzeugt; das Auge, das Ohr sind die Werkzeuge der Wahrnehmung, der Licht- und Schallwellen. Sowie die Harfe tönt, wenn ihre Saiten der Wind bewegt, so denkt das Gehirn durch den Stoffwechsel; so hört das Ohr, so sieht das Auge.«[1] Dasselbe lehrt der bekannte und gediegene Physiologe Debreyne. Ihm ist die Seele zwar eine einfache, unausgedehnte, geistige Substanz, allein sie bedarf zu ihrem Denken und Wollen des Gehirnorgans. Er weist uns zur Bekräftigung seiner Behauptung auf die einfache Thatsache hin, dafs jede anstrengende geistige Beschäftigung, wie gespannte Aufmerksamkeit, ernstes Überlegen und längeres Nachdenken, mitten vor der Stirn, d. h. im Gehirn ein Gefühl von Unbehagen, Spannung, nicht selten auch von wirklichem Schmerz erzeugt. Wie sollte sich das erklären lassen, wenn nicht das Gehirn das Organ des Denkens ist?[2] Debreyne hält es für ganz verfehlt, im Gehirn eine Pluralität von Organen für die geistigen Funktionen der Seele zu statuieren, und bekämpft deshalb heftig die Phrenologie, er ist jedoch überzeugt, dafs das Gehirn als Ganzes und in seiner Kompletheit das notwendige Organ für Denken und Wollen und alles höhere Seelenleben ist.

---

[1] S. 369.

[2] *Voilà des faits constants, qui prouvent d'abord invinciblement que le cerveau est l'organe de l'intelligence, et que, de plus, cet instrument de la pensée concourt à l'accomplissement des fonctions intellectuelles d'une manière générale, absolue et intégrale, c'est-à-dire qu'il agit en masse sous l'influence immédiate de l'âme.* »Physiologie catholique et philosophique.« Paris 1872. p. 58.

Es zeigt sich hier so recht, was wir bereits früher andeuteten, dafs die Verwischung des Unterschiedes zwischen den sinnlichen und geistigen Vermögen von den verderblichsten Folgen für die Philosophie und überhaupt für alle Gebiete des Wissens werden mufste. Wenn man Denken und Wollen ebenfalls zu organischen Funktionen macht, wie das Sehen und Fühlen: wie will man dann noch den wesentlichen Unterschied zwischen Tierseele und Menschenseele aufrecht erhalten? Wir können deshalb dem Aquinaten und überhaupt der alten Philosophie nicht genug dankbar sein, dafs sie den Unterschied zwischen dem sinnlichen und höheren Erkennen als einen radikalen bezeichneten. Diesen wesenhaften Unterschied finden sie darin, dafs die sinnlichen Kräfte eines Organs bedürfen, während die geistigen Vermögen der Seele ohne Organ, d. h. unorganisch sich bethätigen. Während die Sinneskräfte weder aus der Seele allein, noch aus dem Leibe allein kommen, sondern aus beiden, als ihrem Subjekt, wie wir beim Subjekt der Sinneswahrnehmung dargethan haben (S. 75 ff.), haben die geistigen oder unorganischen Potenzen in der Seele allein ihre Quelle und ihr Subjekt. Zur Widerlegung des Materialismus und der anderen aufgeführten Gegner brauchen wir deshalb nur den Satz zu beweisen: Der Verstand ist ein unorganisches Vermögen.

Da wir später die Geistigkeit der Seele ebenfalls aus ihrer unorganischen Thätigkeit begründen werden, so führen wir nicht alle hierher gehörigen Argumente an, sondern nur folgende, welche zunächst unsere Gegner berühren.

1. Ein Vermögen, das sich zu seiner Thätigkeit eines Körperteils, d. h. eines Organs, bedient, kann nur auf solche Dinge wirken und solche Dinge erfassen, die auf das Organ einen Influx üben können; der Verstand dagegen erfafst solches, was nie und nimmer ein Organ beeinflussen kann, nämlich das Allgemeine, Unveränderliche, Überzeitliche, das Geistige u. s. w., folglich kann seine Thätigkeit unmöglich an ein Organ gebunden sein. Während die organischen Erkenntnisvermögen immer nur Singuläres und Materielles vorstellen, denkt der Intellekt nur Allgemeines, selbst das Materielle stellt er in immaterieller Weise vor.[1]

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 75 a. 2.

2. Das organische Vermögen wird durch ein vorzügliches und das Organ übermäfsig beeinflussendes Objekt plötzlich oder allmählich zerstört, wie z. B. das Auge beim Sehen in die Sonne oder das Ohr bei allzu starkem Schall u. dgl. Wenn es auch nicht zerstört wird, so ist es wenigstens eine allgemeine Thatsache, dafs durch starke Sinneseindrücke das Organ so abgestumpft wird, dafs es unmittelbar darauf die schwächeren Eindrücke gar nicht oder nur wenig perzipieren kann. Wer etwas länger in die Sonne geschaut hat, der sieht unmittelbar darauf gar nichts. Albert d. Gr. giebt hiefür bereits den richtigen physiologischen Grund an, wenn er bemerkt, dafs der starke Eindruck eine Zeitlang im Organ fortdauere, wodurch dasselbe unfähig oder minder fähig werde, einen anderen Eindruck aufzunehmen, da es zumal nicht verschiedene Eindrücke aufnehmen könne. Daher das alte Diktum: *sensus corrumpitur ab excessu sui sensibilis.* Umgekehrt gedeiht das Denkvermögen um so mehr, je erhabener und gröfser das Objekt ist, an dem es sich bethätigt.[1]

3. Eine organische Kraft kann nicht auf den eigenen Akt reflektieren, weil sie in ihrer Thätigkeit ganz und gar vom Organ abhängig ist, und das ausgedehnte Organ unmöglich in sich zurückkehren und sich durchdringen kann: der Intellekt aber erfafst den eigenen Akt und zerlegt und analysiert ihn, er erkennt sein Erkennen, folglich ist er in seiner Thätigkeit an kein Organ gebunden.

4. Die Gegner schliefsen aus der Thatsache, dafs beim Denken das Gehirn affiziert wird, es sei das Gehirn auch Organ des Denkens. Sicher ist diese Thatsache nicht zu leugnen; wir wollen sie auch nicht leugnen. Allein es ist eine ebenso unleugbare Thatsache, dafs während des Denkens und überhaupt während der geistigen Seelenthätigkeit auch die Sinne und besonders die Phantasie thätig sind und thätig sein müssen. Auch die übersinnlichsten Gedanken und die höchsten Ideen werden von

---

[1] Der Beweis findet sich bei Alb. Magn. de An. l. III. tr. II. c. 14 und beim hl. Th. S. c. G. l. II. c. 66: *Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin immo qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.* Vgl. S. Th. in II. de An. lect. 24.

Sinnenbildern begleitet. Da nun zweifellos die Sinnesvorstellungen durch organische Thätigkeit und besonders durch die Bewegung des Gehirns produziert werden, so braucht die beim Denken sich einstellende Gehirnaffektion nicht vom Denken unmittelbar herzurühren, sondern sie ist durch die gleichzeitige Thätigkeit der Sinne und der Phantasie verursacht. Die Gegner folgern demnach aus der Thatsache des Einflusses der Beschaffenheit des Gehirns auf das Denken zu viel. Daraus, dafs das Denken vom Gehirn abhängt, folgt nicht, dafs das Denken mit der Gehirnthätigkeit identisch ist. Wollte man diesen Schlufs auf andere Gebiete übertragen, so käme man zu den gröfsten Absurditäten. Es ist sicher, dafs die Phantasie von dem Sehvermögen abhängt; je nachdem etwas deutlicher gesehen wird, desto besser kann die Phantasie dasselbe sich vorstellen. Aber wer wird aus dieser Abhängigkeit schliefsen, Phantasiethätigkeit sei Thätigkeit des Auges? Es ist ebenso gewifs, dafs der innere Sinn vom äufseren abhängt; je vollkommener der Akt des äufseren Sinnes, desto vollkommener die Thätigkeit des inneren Sinnes. Aber wer wird daraus schliefsen, dafs die äufsere Sinnesthätigkeit mit der inneren identisch ist? Beispiele solcher Abhängigkeit der einen Kraft von einer anderen könnten wir noch zu hunderten anführen. Der Schlufs wäre nur dann richtig, wenn die Abhängigkeit des Denkens oder der Denkkraft vom Gehirn eine unmittelbare wäre, wie sie zwischen der Kraft und dem Organ, dessen sich die Kraft zu ihrer Bethätigung bedient, besteht. So ist z. B. die Sehkraft unmittelbar abhängig vom Auge, und die Phantasie unmittelbar abhängig vom Gehirn. Die Abhängigkeit des Intellekts vom Gehirn ist aber aus den angeführten Gründen keine unmittelbare und keine in der Natur des Verstandes begründete; sie ist nur eine mittelbare und äufsere Abhängigkeit, wie sie dem jetzigen Zustand der Seele im Leib entspricht. Diese mittelbare Abhängigkeit gründet unserer Erkenntnislehre zufolge einerseits darin, dafs die Phantasie dem Intellekt das Material zuführt, anderseits darin, dafs jedem Akt des Intellekts ein Akt der Phantasie zur Seite geht. Die notwendige Folge davon ist, dafs von der Struktur des Gehirns, von seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, seiner Ermüdung oder Erkrankung das Denken ebenso beeinflufst

ist, als die Phantasie von der mehr oder minder vollkommenen Thätigkeit der äufseren Sinne.[1]

Da wir nicht jede Abhängigkeit des Denkens vom Gehirn leugnen, sondern nur die unmittelbare, so können wir dem Materialismus und der Phrenologie soviel zugeben, dafs in entfernter und indirekter Weise von der Beschaffenheit des Gehirns auf die geistige Befähigung und Ausbildung des Menschen geschlossen werden kann. Da der Mensch sein Denkmaterial aus der Sinnenwelt und mittelst körperlicher Organe schöpft, so mufs sein ganzes geistiges Leben in gewissem Sinne mit der Entwickelung seines sinnlichen Lebens parallel gehen und kann der Einflufs des letzteren nicht hoch genug angeschlagen werden. Wir verfolgen diesen Gedanken hier nicht weiter, da wir ihn mit gröfserer Frucht bei der Frage über das Verhältnis von Leib und Seele erörtern werden. Nur soviel sei noch angeführt, dafs auch der hl. Thomas die Bedeutung des Gehirns und seinen Einflufs aufs geistige Leben kennt und darum schon lange vor den Phrenologen und den Materialisten gelehrt hat, dafs von der Gröfse der Gehirnmasse die sensitiven Thätigkeiten wesentlich bedingt sind, und infolge dessen auch die Verstandesfunktion davon abhängt, weshalb der Mensch das gröfste Gehirn besitzt. Die interessante Stelle lautet wörtlich: *Necessarium fuit, quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem.*[2] Wenn wir aber auch zugeben, dafs man im allgemeinen von der Beschaffenheit des Gehirns auf die Beschaffenheit der Intelligenz schliefsen kann, so betonen wir abermals, dafs dieser Schlufs im einzelnen Falle sehr fraglicher Natur wird. Es steht ja fest, dafs das Hirn von manchem grofsen Geist an Gewicht viel geringer gewesen ist, als das von manchen Idioten, und wiederum hat es Blödsinnige gegeben, die über ein voluminöses Gehirn verfügten. Wir dürfen

---

[1] Vgl. C. Scheidemacher, »Das Seelenleben und die Gehirnthätigkeit«, Regensburg 1876; Kap. III.: »Die Schlufsweise des Materialismus aus seinen Thatsachen ist grundfalsch«.

[2] S. th. I. qu. 91 a. 3 ad 1. Ebend. sagt er ad 3: *Ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.*

eben nie vergessen, dafs wir es hier mit Dingen zu thun haben, die nicht heterogener sein könnten. Die Gehirnmasse ist etwas Quantitatives, und der Geist etwas Qualitatives; die Gröfse der Masse kann uns nichts Sicheres sagen über die Gröfse der Kraft.[1]

Gegen unsere Lehre bringt man mitunter auch diesen Einwurf: Der Verstand ist ein Vermögen des Menschen, der Mensch aber besteht aus Leib und Seele, folglich gehört der Intellekt dem Kompositum von Leib und Seele an, folglich ist er eine organische Kraft. Wer solches sagt, der übersieht, dafs er das Wort »Mensch« in einem doppelten Sinne gebraucht. Unter »Mensch« kann ich die menschliche Person verstehen, und von der ist gewifs, dafs ihr alle Vermögen und Kräfte und somit auch der Verstand gehören. Das Wort »Mensch« bezeichnet aber auch die menschliche Natur, und von dieser kann man nur ganz uneigentlich sagen, dafs ihr der Intellekt gehört. Der Intellekt gehört nur dem immateriellen Teil dieser Natur.[2]

Nach der Festsetzung, dafs der Verstand unorganisch thätig ist, wird es uns keine besondere Schwierigkeit bieten, sowohl das Objekt des Verstandes, als auch die Art und Weise, wie er dieses Objekt erkennt, zu verstehen.

a) **Objekt des Verstandes.**

Weil die Thätigkeit des Intellekts eine unorganische, d. h. geistige ist, so ist sie nicht auf das Singuläre und Körperliche eingeschränkt, wie die Sinneswahrnehmung; der Verstand erkennt das Allgemeine, das Unkörperliche; sein Objekt ist die Wesenheit der Dinge, und da alles Seiende nur durch die Wesenheit das ist, was es ist, so ist das Objekt des Intellekts das Sein überhaupt. *Est proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias entis possibilis; quidquid enim esse potest, intelligi potest.*[3]

---

[1] Vgl. Pressensé, »Die Ursprünge«, S. 218 ff.: »Das Gehirn und der Gedanke«, und J. C. Orti y Lara, »Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie«, übersetzt von Schütz, Paderborn 1884, n. 157 ff.

[2] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 75 a. 2 ad. 1.

[3] S. Th. c. gent. l. II. c. 98; vgl. s. th. I. qu. 5 a. 2. Weil der Intellekt alles Seiende erkennt, so ist er in gewissem Sinne eine Kraft von unendlicher Befähigung, wie der hl. Thomas sagt: *In intellectu nostro invenitur*

Obwohl jedoch alles Seiende vom Verstand erkannt wird, so ist es doch nicht in gleicher Weise Objekt desselben; man mufs vielmehr ein *objectum adaequatum* und ein *objectum proportionatum* unterscheiden. Das adäquate Objekt ist das, was überhaupt der Verstand erkennen kann, nämlich alles Seiende. Das eigentliche Objekt dagegen bildet jenes, das ihm in seinem jetzigen Zustande, d. h. in dem Zustande seiner Verbindung mit dem Leibe zukommt, oder, um mit dem hl. Thomas zu reden, jenes, *quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva.*[1] In dieser Beziehung müssen wir nun behaupten: das eigentümliche und proportionierte Objekt des menschlichen Intellekts sind die Wesenheiten der körperlichen Dinge. Diese Behauptung stützen wir durch folgende Beweise:

1. Es ist Thatsache, dafs unser Intellekt seine ersten Begriffe aus der Sinneswahrnehmung gewinnt, und dafs er in aller seiner Thätigkeit von der Phantasie abhängig ist. Das aber ist ein offenbares Zeichen, dafs die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge das eigentümliche Objekt unseres Intellekts sind. Wären die geistigen Dinge sein eigentümliches Objekt, so könnte er seine ersten Begriffe unabhängig von der Sinneswahrnehmung gewinnen, und wäre er wenigstens in der Erkenntnis der geistigen Dinge von der Phantasie unabhängig.

2. Wir erkennen das Immaterielle nach Analogie des Materiellen und entlehnen die Wörter zur Bezeichnung des Übersinnlichen von den sinnenfälligen Dingen; mit anderen Worten: wir erkennen die sinnenfälligen Dinge durch eigentliche Begriffe (*per species proprias*), die geistigen aber durch uneigentliche (*per species alienas*). Das aber heifst nichts anderes als: wir erkennen das Intelligible in den sinnenfälligen Dingen unmittelbar und als solches, das rein Intelligible und Geistige aber auf Grund desselben und nach Art desselben, d. h. die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge bilden das eigentümliche Objekt unseres Intellekts.

3. Das eigentümliche und proportionierte Objekt des menschlichen Intellekts ist dasjenige, was die meiste Übereinstimmung

---

infinitum in potentia, in accipiendo sc. unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Ibid. qu. 86 a. 2.

[1] S. th. I. qu. 85 a. 8.

mit dem Prinzip der intellektuellen Thätigkeit hat, mit der menschlichen Seele; die menschliche Seele ist aber nicht ein reiner Geist, sondern die substantiale Form eines Leibes; also ist nicht das rein Intelligible und rein Immaterielle das proportionierte Objekt des menschlichen Intellekts, sondern das Immaterielle im Materiellen, das Intelligible im Sinnenfälligen, d. h. die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge. *Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas seu natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.*[1] Diese Zusammensetzung des Menschen aus einem stofflichen und geistigen Prinzip mufs sich notwendig auch in seiner Thätigkeit bewahrheiten. Und dies nicht blofs in jenen Thätigkeiten, die aus dem Kompositum resultieren, wie die vegetativen und sensitiven, sondern auch in den rein geistigen, die an kein körperliches Organ gebunden sind. Denn auch die intellektuellen Thätigkeiten wurzeln in dem Wesen einer Seele, welche Formalprinzip des Körpers ist und darum mit der Materie in inniger Verbindung steht.

Um unseren Satz vor Mifsdeutung zu bewahren, bemerken wir noch, dafs unser Verstand die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge nicht so erkennt, wie dieselben in den Dingen konkret und singulär verwirklicht sind, sondern er erkennt die Wesenheiten abstrakt, d. h. insofern sie von den materiellen Bestimmungen befreit und in diesem Sinne allgemein sind.[2] Läfst nämlich der begreifende Verstand von jedem körperlichen Individuum das aus, wodurch es dieses Einzelwesen ist, dann bleibt nichts anderes übrig, als die Wesenheit und Natur, welche dieses Einzelding mit anderen gemeinsam hat. Mit Recht haben wir deshalb als das Objekt des Intellekts das Allgemeine bezeichnet. Demnach gehört das körperliche Individuum und das Singuläre *per se* nicht zum Gegenstand des Verstandes; es wird von ihm nicht direkt und *per se* erkannt. Es haben wohl manche Philosophen behauptet, wie

---

[1] S. Th. s. th. I. qu. 84 a. 7; vgl. ibid. qu. 12 a. 11.

[2] *Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus.* S. Th. s. th. I. qu. 12 a. 4.

z. B. die Scotisten, Suarez, Gregor v. Valenzia u. s. w., dafs der Verstand das Singuläre erkenne, weil er sich singuläre Begriffe zu bilden vermöge. Nach ihnen sollen sogar die singulären Verstandesbegriffe die ersten sein, und aus ihnen soll der Verstand erst seine allgemeinen Begriffe gewinnen, indem er von seinen *species intelligibiles singulares* alles das ausläfst, was sie individualisiert.

Da wir eine eigentliche Erkenntnislehre nicht schreiben, so gehen wir auf diese Streitfrage nicht weiter ein.[1] Wir bemerken nur mit dem Aquinaten, dafs eine solche direkte Erkenntnis des Individuums für den Verstand nicht möglich ist. Um das Individuum als solches zu erkennen, d. h. um singuläre Begriffe bilden zu können, müfste der Verstand jenen Seinsmodus auffassen, durch den die allgemeine Natur und Wesenheit im Individuum dieses singuläre, eigentümliche und ganz bestimmte Wesen ist; er müfste, wie Kleutgen mit Recht bemerkt[2], das erkennen, was Ursache ist, dafs die allgemeine Natur dem Einzelding in ganz bestimmter und ausschliefslicher Weise zukommt. Solches vermag der Verstand schon deswegen nicht, weil er die Wesenheit nicht unmittelbar, sondern nur aus der Erscheinung erkennt. Würde er die Wesenheit der Dinge unmittelbar denken, dann würde er auch das erfassen, wodurch die Wesenheit der Individuen diese singuläre Wesenheit ist. Dabei ist nicht zu übersehen, dafs der Verstand eine unorganische, d. h. geistige Kraft ist und als solche das Materielle und Körperliche unmittelbar nicht zu erfassen vermag. Eine geistige Kraft kann die Materie, die den vollendetsten Gegensatz zu ihr bildet, nicht direkt erkennen. Die Materie hat eben gar nichts, worin sie mit dem Geist übereinkäme. Nun liegt aber das Prinzip für die Individualität der Körper in der Materie, folglich ist dem Verstand die Einzelsubstanz und das Einzelwesen nicht zugänglich.[3] Zudem ist die Materie kein Sein

---

[1] Siehe hierüber Seewis, d. c. W. S. 73 ff.

[2] »Philosophie der Vorzeit.« Bd. I. n. 36—38.

[3] *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali*

für sich, beinahe ein Nichts; der Geist aber erkennt nur das Sein, folglich ist auch nach dieser Seite die Individualität des Körpers für ihn nicht direkt erkennbar.

Andere, wie z. B. Cajetan, haben angenommen, der Intellekt könne dadurch zur Erkenntnis des Singulären gelangen, dafs er dieses aus seiner abstrakten Erkenntnis ableite und durch eine Art Argumentation gewinne. Allein abgesehen davon, dafs unser Selbstbewufstsein von einer solchen Argumentation nichts weifs, widerspricht eine solche Ableitung des Besonderen und Singulären aus dem Allgemeinen der Natur unseres Denkens; unser Verstand gewinnt wohl aus den Individuen seine Begriffe, aber aus diesen Begriffen kann er nicht das Individuelle deduzieren. Er kann die aus den Einzeldingen gewonnenen Begriffe miteinander vergleichen und daraus Urteile und Schlüsse bilden; aber jede Operation mit den abstrakten Begriffen wird nur Allgemeines zu Tage fördern. Er kann auch das Einzelne unter das Allgemeine subsumieren und nachweisen, dafs im Einzelnen das Allgemeine herrscht, aber er kann nicht das Einzelne aus dem Allgemeinen ableiten. Es ist somit unmöglich, dafs der Intellekt direkt und *per se* das Singuläre erkenne.

Durch solche Gründe bewogen haben einzelne Scholastiker, wie z. B. Capreolus, dem Verstand die Erkenntnis des Einzelnen überhaupt abgesprochen; der Verstand erkennt das Einzelne in keiner Weise, sein Objekt ist das Allgemeine. Der hl. Thomas giebt zu, dafs der Verstand das Einzelne nicht zu seinem eigentlichen Erkenntnisobjekt habe, allein er bemerkt mit Recht, dafs man gleichwohl dem Verstand nicht alle Erkenntnis der Einzeldinge absprechen dürfe, denn es sei Thatsache, dafs unser Verstand die Einzeldinge erfafst, weil er über dieselben urteilt. Und zwar erkennt er unmittelbar zwei Arten von Einzeldingen: sich selber und die umgebende Welt. Das Gebiet der Einzeldinge ist überdies ein sehr grofses. Die Geschichte, Naturkunde, die Thatsachen der Religion, die täglichen Ereignisse, seien sie öffentlicher oder privater Natur, gehören hierher. Über sie alle urteilen wir tagtäglich unzählige Male, folglich müssen wir sie auch erkennen.

---

abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. S. Th. s. th. I. qu. 86 a. 1.

Diese Erkenntnis der Einzeldinge gewinnt der Intellekt nach dem englischen Lehrer indirekt durch Reflexion.[1] Bezüglich unseres eigenen Ichs und all unserer Akte bedarf es keines weiteren Beweises, da wir uns selber und unsere Akte nur durch Reflexion erkennen. Aber auch die uns umgebenden körperlichen Einzeldinge erkennt der Intellekt nur dadurch, dafs er über die Akte der Phantasie reflektiert, aus denen er die *species intelligibiles* gewonnen hat, und in ihnen die konkrete Verwirklichung der *species intelligibilis* sieht. Der hl. Lehrer beweist seine Lehre durch folgenden Gedankengang. Der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen hat Bewufstsein über seine sensitiven und intellektuellen Akte und kann darum über beide reflektieren. Er kann jedoch über eine sinnliche Wahrnehmung nicht reflektieren, ohne zugleich das in ihr wahrgenommene Objekt, d. h. den singulären Körper zu erfassen. Durch die Reflexion auf die sinnliche Erkenntnis findet nämlich der Verstand nicht blofs die Phantasmen, sondern auch die sinnlichen Einzeldinge der *ratio particularis,* wodurch ihm die Applikation der allgemeinen Erkenntnis auf das Singuläre sehr erleichtert wird.[2]

Bei dieser Hinwendung zum Phantasma leistet das Wort einen grofsen Vorteil. Das Wort kann nämlich als Sinnenbild an die Stelle des Phantasma treten; ja die übersinnlichen Objekte haben kein eigentliches Phantasma (darum wir auch von ihnen keine *species propria* bilden können), so dafs das Wort das alleinige Phantasma ist. Das Wort führt uns zum Gedanken, und der Gedanke zum Wort.

Dafs es in der That so ist, beweist die tägliche Erfahrung. So oft wir die Einzeldinge bezeichnen und anderen kennbar machen wollen, gebrauchen wir alle jene sinnlichen Merkmale, welche die Sinneswahrnehmung uns von ihnen zugeführt hat. So geben wir z. B. das Alter, die Gestalt, die Stimme, das Haar u. s. w. an, um das betreffende Individuum kennbar zu machen.

---

[1] *Indirecte autem, ut quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare.* Ibid.

[2] *Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque.* S. Th. de verit. qu. 2 a. 6 ad. 3.

Diese indirekte Erkenntnisweise dürfte sich von selber ergeben, wenn wir beachten, dafs unsere höhere Erkenntnis aus der sinnlichen stammt. Einmal ist das erkennende Prinzip für Sinn und Intellekt dasselbe; beide wurzeln in derselben Seele. Dann ist auch das Objekt für Sinn und Verstand dasselbe. Der Intellekt gewinnt ja sein Objekt, das Universale, aus den durch die Sinne erfafsten und durch die Phantasie vorgestellten Einzeldingen. Es ist dasselbe Objekt, welches der Sinn erkennt, und ebendasselbe, welches der Intellekt erkennt, nur die Art der Auffassung ist eine verschiedene. Es kann deshalb für den Intellekt nicht die mindeste Schwierigkeit vorhanden sein, das Individuum zu entdecken, so oft er auf das Phantasma reflektiert, von dem er seinen Gedanken gewonnen.[1]

Auf diese Weise kommt der Intellekt zu einer neuen Klasse von Erkenntnissen, die ebenso notwendig sind als die universalen, zur Erkenntnis der Individuen. Fufsend auf der sinnlichen Erkenntnis der Phantasie und *ratio particularis,* bewegt er sich in der individuellen Welt ebenso leicht, wie in der universalen.

Der Verstand hat aber nicht blofs die Wesenheiten der körperlichen Dinge zu seinem direkten, und die Erkenntnis der Einzeldinge zu seinem indirekten Objekt, derselbe ist auch eine urteilende Kraft; das Urteil ist die zweite naturgemäfse Thätigkeit des Intellekts. Sie geht mit Notwendigkeit aus seiner ersten oder begreifenden Thätigkeit hervor. Im Begriff fafst nämlich der Verstand wohl das Wesen auf, aber er fafst nicht das auf, was das Wesen einschliefst, nämlich die konstitutiven Bestandteile der Spezies, die Proprietäten und Eigenschaften, welche aus der Wesenheit hervorgehen u. s. w. All das erkennt er erst dann, wenn er seine Begriffe analysiert, mit anderen vergleicht und die

[1] *Sicut species, quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasma continuatur. Sed tamen tantum interest, quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili sed sicut a medio cognitionis . . . Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma.* S. Th. de verit. qu. 2 a. 6.

gewonnenen Resultate der Analyse und Vergleichung miteinander verbindet.[1] Daraus entsteht das Urteil, welches der hl. Thomas mit den Worten definiert: *alia operatio intellectus est, secundum quam componit et dividit affirmando et negando.*[2] Der hl. Lehrer nennt das Urteilen ein Verbinden und Trennen, weil in ihm die Elemente und Merkmale des Begriffs in eine Einheit gebracht werden, und dadurch die reale Zusammensetzung der Wirklichkeit geistig reproduziert wird.

Nach dieser Definition ist das Urteil ein Akt, in welchem der Verstand zwei Begriffe miteinander vergleicht und auf Grund dieser Vergleichung sie verbindet oder trennt. Demnach kann es kein Urteil des Verstandes geben, welches nicht durch Vergleichung entsteht. Es führt wohl nicht jede Vergleichung von zwei Begriffen zu einem Urteil; das Wesen des Urteils liegt auch nicht in der Vergleichung, es liegt in dem Einblick in den Nexus der beiden Termini, allein jedes Urteil hat die Vergleichung von Subjekt und Prädikat zur Voraussetzung. Wir haben zwar der *vis aestimativa* des Tieres und noch mehr der *vis cogitativa* des Menschen Urteile zugeschrieben, welche ohne Vergleichung entstehen, und die wir deshalb *judicia instinctiva* oder auch *judicia naturalia* nannten gegenüber den *judicia comparativa*. Daraus folgt jedoch nicht, wie z. B. Reid, Hamilton, Rosmini meinten, daſs auch der Verstand instinktive Urteile hervorbringe, ja daſs dieselben sogar seine ersten Urteile und die Grundlage für die übrigen seien. Wir haben der *vis aestimativa* bei Tier und Mensch solche Urteile zugeschrieben, weil diese Sinneskraft nicht reflex thätig sein kann. Das Tier kann nicht seine Vorstellungen vergleichen und deren Konvenienz oder Nichtkonvenienz einsehen, sondern es wird von Natur aus getrieben, bei Erkenntnis dieser oder jener Dinge zu fliehen oder im Gegenteil dieselben zu suchen. Wenn wir der *ratio particularis* im Menschen eine gewisse Vergleichung der Sinnesvorstellungen zugestanden haben,

---

[1] *Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus, sed secundum quandam successionem. Et propter hoc ea quae seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando.* S. Th. s. th. I. qu. 14 a. 14; vgl. ibid. qu. 85 a. 5.

[2] De verit. qu. 14 a. 1.

so haben wir auch dies nur gethan, weil diese Kraft im Menschen auf das innigste mit der Denkkraft verbunden ist. Dagegen ist der Verstand eine solche Potenz, welche nicht blofs direkt die Dinge begreift, sondern auch die begriffenen Dinge, d. h. die Begriffe, reflex zu erfassen, sie zu vergleichen u. s. w. vermag. Sie kann erkennen, ob ein Begriff in dem anderen enthalten ist, oder ob sich beide ausschliefsen; sie erkennt einen Gegenstand als Ziel, einen anderen als Mittel zum Ziel u. s. w. Für sie kann es darum keinen anderen urteilenden Akt geben, als einen solchen, der auf der Vergleichung beruht. Das ergiebt sich auch aus der Natur des Instinkts selber; er ist ein Trieb, ein Zwang, eine Nötigung, wodurch eine Kraft zu bestimmten Akten veranlafst wird. Im Verstand findet sich aber keine solche Nötigung zu einer bestimmten Klasse von Akten, wie z. B. Reid will, nach welchem der Verstand durch Naturtrieb zu den Urteilen käme, dafs er selber existiert, dafs es Körper giebt, dafs das Gedächtnis verlässig ist u. s. w.; im Verstand giebt es wohl auch einen Trieb, aber nur einen allgemeinen Trieb, den *appetitus naturalis,* der jede Potenz im allgemeinen zu ihren entsprechenden Akten geneigt macht, aber keinen Trieb zu bestimmten Urteilen, zu instinktiven Wahrheiten.

Giebt es keine instinktiven Urteile, dann folgt von selber, dafs das Urteil nicht der erste Akt des Denkens sein kann, wie die Anhänger des instinktiven Urteils vorgeben, nach denen die Begriffe erst aus den primitiven Urteilen gewonnen werden, sondern dafs dem Urteil die Begriffsbildung vorausgehen mufs. Der Verstand mufs die Begriffe schon besitzen, ehe er sie miteinander vergleichen und zum Urteil vereinigen kann.

b) **Natur des Denkens.**

Es ist uns wohl nichts geläufiger als das Wort »denken, wissen, verstehen«, und wir erkennen auch, was wir sagen, wenn wir diese Worte aussprechen. Gilt es aber, diese Begriffe zu definieren, so geht es sehr schwer. Das Erkennen ist eine Thätigkeit, die mit den materiellen und körperlichen Akten sehr wenig Ähnlichkeit hat. Alle Bilder und Analogieen, die wir der Sinnenwelt entnehmen, sind darum sehr unzureichend, um uns den Vorgang des Denkens zu erklären. Die Philosophen haben verschiedene

Analogieen herbeigezogen; man mufs aber sehr acht haben, dafs die Metapher nicht weiter ausgedehnt wird, als die Ähnlichkeit es erlaubt. Nach dem hl. Thomas ist das Denken, wie überhaupt jedes Erkennen, eine Konformierung des Erkennenden mit dem Erkannten. Der Erkennende nimmt die Form des Erkannten auf und transformiert sich in das Objekt. Diese Aufnahme ist aber keine physische, nicht die reale Seinsform wird aufgenommen, wodurch das Objekt im Sein bestimmt ist, sondern die Aufnahme ist eine intentionale, eine bildliche. Das erkennende Wesen behält seine Natur und ist nur befähigt, auch noch ein anderes Wesen seiner Form nach aufzunehmen — *omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.*[1]

Mit Recht wird das Erkennen auch eine geistige Erzeugung, eine *generatio,* genannt, weil durch das Denken der Gegenstand im Denkenden ein neues Sein erhält, aufs neue ins Dasein tritt. Darauf deuten auch alle Ausdrücke hin, mit denen man das Erkennen bezeichnet. Die lateinischen Wörter *»nosco, cognosco«* entstammen dem griechischen *»γιγνώσκω, γίνομαι«*. Bei dieser Generation ist das Objekt der Vater, die Denkkraft die Mutter und der Gedanke der Abkömmling und Spröfsling, welcher ganz natürlich zugleich Bild und Abbild ist, weil der Erzeugte dem Erzeuger ähnlich ist.[2]

Dieses Bild, welches durch das höhere Erkennen erzeugt wird, kann selbstverständlich kein sinnliches sein, keine *species sensibilis,* denn letzteres ist singulär und hat nur die äufsere Erscheinung zum Inhalt; es mufs ein Bild höherer Ordnung sein, ein immaterielles und geistiges Bild, weil das Denken das Innere und Wesenhafte der Dinge aufgreift — *species intelligibilis.*

Um dieses immaterielle Bild noch besser zu verstehen, fügen wir zwei Bemerkungen hinzu:

1. Dieses Bild oder der Gedanke ist nicht das, was erkannt wird; es bildet nicht das Objekt des Denkens, sondern

[1] In diesem Grundgedanken, dafs das Erkennen eine bildliche Repräsentation des Objekts ist, begegnet sich auch die neuere physiologische Erkenntnislehre mit der Scholastik. So schreibt Wundt in d. oft cit. W.: »Unter Vorstellung verstehen wir das in unserem Bewufstsein erzeugte Bild eines Gegenstandes.«

[2] Dies gilt auch von der Selbsterkenntnis, die ebenfalls nur dadurch zu stande kommt, dafs der Intellekt von seinem eigenen Wesen ein Bild erzeugt.

es ist nur das, wodurch erkannt wird, d. h. es ist Prinzip und Mittel unserer Erkenntnis.[1] Wir müssen diesen Punkt um so mehr betonen, als er den radikalen Unterschied bildet zwischen der modernen, idealistisch-pantheistischen und zwischen der alten Erkenntnislehre. In der neueren deutschen Philosophie ist die Vorstellung dasjenige, was erkannt wird; in der Vorstellung einigen sich Objekt und Subjekt unmittelbar.[2] Der Gedanke besteht nicht in einer Ähnlichkeit mit dem Erkenntnisgegenstand, er besteht in der vollkommenen Einheit von Subjekt und Objekt, kurz gesagt, der Gedanke ist die Sache selber. Diese Philosophie klagt deshalb heftig über den Dualismus der Alten, welcher Objekt und Subjekt unvermittelt nebeneinander stehen läfst, und hält diese dualistische Erkenntnislehre für verfehlt. Jene doppelte Existenzweise der Dinge, nach der sie einmal *extra mentem* oder *in seipsis,* und dann *in mente* oder *idealiter* existieren, wird als ganz falsch und unbegründet verworfen, weil sie sogar die Möglichkeit einer Vorstellung unbegreiflich läfst. Diese Philosophie weifs nicht oder will nicht wissen, dafs auch die alte Schule die innigste Einheit von Erkennendem und Erkanntem lehrt; nur läfst letztere beide nicht physisch und der Sache nach eins werden, sondern beide werden eins und identisch im Akt des Denkens, daher der Satz: *intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem.*

2. Die Seinsweise, welche die erkannte Sache im Verstand besitzt, ist nicht dieselbe, welche sie an sich hat. Im Verstand existiert sie abstrakt und ohne die materiellen Eigenschaften, in sich aber, d. h. in den bestimmten Individuen, ist sie konkret und von den singulären Bestimmungen umschrieben.[3]

Manche glauben, dafs durch diese Verschiedenheit der Auffassung auch die Wahrheit der Erkenntnis getrübt wird. Ist das,

---

[1] *Objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis rei essentiam cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum, in quod primo fertur ejus visio.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 10 a. 4 ad. 1.

[2] Vgl. W. Rosenkrantz, »Die Wissenschaft des Wissens«, Bd. I. S. 142 ff. und S. 152.

[3] *Natura rei, quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam.* S. Th. s. th. I. qu. 76 a. 2 ad 4.

was wir von den Dingen erkennen in anderer Weise in uns, als in den Dingen, dann fehlt unserer Erkenntnis die Übereinstimmung mit den Dingen, und damit die objektive Realität. »Denn wollte man auch nur sagen,« bemerkt Isenkrahe, »alle diese aufsendinglichen Eigenschaften seien im Innern wohl vorhanden, aber in »anderer Weise«, so ist ja damit schon gleich eine Differenz konzediert, ein Manko an Übereinstimmung, und die Folge mufs sein, dafs mit der veränderten »Weise« eben auch die Erkenntnis eine veränderte, d. h. falsche, wird.«[1] Es ist jedoch auffallend, dafs die Gegner nicht merken, wie eine solche Forderung das creatürliche Erkennen selber unmöglich machen würde. Müssen die Dinge im Erkennenden dasselbe Sein haben, das sie in sich besitzen, dann ist die Vorstellung der Dinge das Sein der Dinge, und wir haben den nackten Pantheismus. Dann ist aber auch die Sache nicht mehr erkannt, nicht mehr vorgestellt, dann ist sie ihrem Sein nach, d. h. physisch, aufgenommen oder, besser gesagt, hervorgebracht. Soll »vorstellen, auffassen oder begreifen« soviel bedeuten, dafs bei diesem Vorgang ein Gegenstand in meinen Geist einzieht, der vorher nicht dort war (und diesen Sinn verknüpfen alle Menschen damit), dann ist dies nur dadurch möglich, dafs der Gegenstand bildlich, intentionaliter, d. h. vorgestellter Weise, in mir erzeugt werde, aber nicht, dafs er seinem realen Sein nach in mich übergehe.[2] Letzteres kann schon deswegen nicht der Fall sein, weil alles, was in ein anderes aufgenommen wird, sich nach der Natur des Aufnehmenden richten mufs, daher der oft gebrauchte Satz des hl. Thomas: *similitudo rei percipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei.* Durch eine solche Verschiedenheit des Seins und der Erkenntnis der Dinge wird aber letztere nicht gefälscht. Denn der Verstand hat den Dingen nur insoweit ähnlich zu werden, als es gilt, deren Wesensgrund zum Ausdruck zu bringen, nicht aber mufs er ihnen konform werden ihrer Existenzweise nach. Er hat nur das von ihnen aufzufassen, was sie sind, aber nicht, wie sie es sind. Durch eine solche Erkenntnisweise wird jedoch das Objekt nicht geändert, denn die Weise des Daseins, d. h. die Existenz, gehört

---

[1] »Tübinger Quartalschrift«, 1884, S. 363.

[2] Vgl. die klare Darlegung dieses doppelten Seinsmodus beim hl. Thomas s. th. qu. 85 a. 2 ad 2.

nicht zum Wesen desselben. Zudem weifs ich ja, dafs die Weise des Erkennens und die Weise des Seins verschieden sind, und weil ich dies weifs, so fällt mir nicht im mindesten bei, die Dinge selber für abstrakt und allgemein zu halten.[1]

c) Verbum mentis.

Aufser der Bezeichnung *species, imago, idea* gebrauchen namentlich die christlichen Philosophen nach dem Vorgang des heil. Augustin häufig den Terminus »Wort, *verbum*«, um den Erkenntnisvorgang zu bezeichnen.[2] Und dies mit gutem Grunde, weil uns nicht leicht etwas anderes den begreifenden Akt des Verstandes so nahe legt, als es die Beziehungen sind, die er zu dem äufseren Wort hat. Nennt man ihn eine geistige Zeugung (*conceptus*), eine Information und geistige Produktion, so ist mehr die passive Seite des Denkens hervorgekehrt; sagt man, dafs die Natur des Begriffs in einer Verähnlichung mit dem Objekt, in einer Abbildung besteht, so ist nur die objektive Bedeutung zum Ausdruck gelangt. Dagegen bringt die Bezeichnung »Wort« beides zur Darstellung. Das Wort ist vor allem etwas lebendiges, das aus dem Innern des lebenden Wesens hervorgeht, und dieses lebendige Produkt lebt dadurch, dafs es etwas ausdrückt und manifestiert. Wenn es nichts bezeichnet, dann ist es kein Wort, sondern nur ein Laut. So ist auch der Begriff ein lebendiger Vorgang, ein Lebensakt, welcher etwas offenbar macht und das Objekt zum Ausdruck bringt, es ausspricht und ausdrückt, aber nicht einem Anderen offenbar macht, sondern dem Erkennenden; der Erkennende spricht zu sich selber in diesem vorstellenden Akt, er sagt sich selber etwas.

Weil der Verstand nicht blofs im Begreifen etwas zu sich spricht, sondern noch mehr im Urteil, so heifst auch das Urteil *verbum mentis.* Die Analogie mit dem äufseren Worte tritt hier noch mehr hervor. Das Wort einzeln genommen ist nur der Anfang, der Keim der Sprache; erst wenn sich die Worte zum Satz verbinden, dann sagen sie eine Wahrheit oder Falschheit aus;

---

[1] Vgl. Liberatore, »Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin«, Mainz 1861, S. 69 ff.

[2] *Id quod intellectus concipiendo format, est verbum.* S. Th. s. th. I. qu. 34 a. 1 ad 2.

das Wort findet seine Vollendung im Satz. Ähnlich ist auch der Begriff nur keimhaft die Wahrheit, die erst im Urteil ihre Vollkommenheit erreicht. Das Urteil mufs deshalb mit noch mehr Recht »Wort« genannt werden als der Begriff.[1]

Aus dem Gesagten folgt von selber, dafs den Sinnenbildern, seien es *species sensibiles* der äufseren oder inneren Sinne, keineswegs der Ausdruck »Wort« beigelegt werden kann. Die sinnliche Vorstellung bringt wohl auch das Objekt zum Ausdruck, aber nur nach einer äufserlichen Qualität und darum ganz unvollkommen, weshalb auch in der Sinneserkenntnis keine Wahrheit ist. Das Tier hat darum keine Sprachlaute; es ist stumm — »stummes Vieh«.[2] Wohl ist die Bezeichnung »Wort« für den Begriff von dem äufseren Wort hergenommen und auf das »innere« übertragen, allein das äufsere Wort hat gleichwohl das innere zur Voraussetzung; ohne Gedanken ist ein sprachlicher Laut nicht möglich. Wo demnach der Gedanke fehlt, mufs auch die Sprache fehlen. Deshalb schmiegt sich die Sprache so innig an das Denken an; ihre Zeichen sind so allgemein, wie die dadurch ausgedrückten Ideen; die Beziehungen ihrer Zeichen im Nomen und Zeitwort sind desgleichen allgemein.[3]

Wenn aber auch die niederen Erkenntniskräfte nicht sprechen und keine Sprache erzeugen, so tragen sie doch gar sehr bei, auf dafs das höhere Erkennen in der Sprache sich versinnliche. Wie nämlich der Verstand seine Begriffe durch Abstraktion aus dem

---

[1] *Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit, quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit, quando intellectus componit et dividit.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 4 a. 2.

[2] *Reliquae potentiae cognoscentes non proprie dicunt aut loquuntur; quia imperfecte cognoscunt nihilque affirmant aut negant, sed simpliciter apprehendunt, et ideo »verbi« vocabulum conceptibus earum proprie non tribuitur.* Suarez, de Anima l. III. c. 5 n. 10.

[3] *Nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. . . . Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis, quam verbum interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 4 a. 1. Vgl. S. Bonav. in II. S. dist. X. a. 3 qu. 1.

Sinnlichen gewinnt, so vermag er hinwiederum auch nur dadurch seine Gedanken nach aufsen in der Sprache zu verkörpern, dafs ihm zuvor das Phantasma von dem äufseren Wort oder von dem äufseren Zeichen zu Hilfe kommt. Das Gehör oder Gesicht hat das Wort vernommen oder gesehen (das geschriebene Wort), und die Phantasie hat sich davon ein Phantasma gebildet, welches sich beim Denken einstellt und es erleichtert. Sobald der Gedanke wieder auftaucht, kommt auch sein Phantasma und zugleich das Phantasma des Wortes. Ist der Gedanke ein übersinnlicher, dann hat er kein eigentliches Phantasma, sondern das Phantasma des Wortes mufs die Stelle desselben vertreten. Oft verknüpft die Phantasie selber ihre Wortbilder und erzeugt zusammengesetzte Worte, die dann der Verstand denkt und dadurch neue Ideen gewinnt; in anderen Fällen ist es der Verstand, der die Gedanken verknüpft und dadurch auch neue Worte u. s. w. schafft. Demnach kann man, wie der englische Lehrer an derselben Stelle sagt, ein dreifaches »Wort« unterscheiden: ein inneres oder den Begriff und ein äufseres in der Sprache und jenes Phantasma von dem äufseren Wort, welches man uneigentlich auch Wort nennen kann, insofern das äufsere Wort nach seiner materiellen Seite von ihm abhängt. Nur in diesem letzteren, uneigentlichen Sinne kann man das Phantasma des äufseren Wortes auch ein inneres Wort — *verbum internum* — nennen.[1]

In dem Gesagten ist schon angedeutet, dafs zwischen der *species intelligibilis* und dem *verbum* ein Unterschied ist. Das »Wort« und die Idee oder der Gedanke fallen nicht schlechterdings zusammen. Wir wollen diesen Unterschied nur kurz andeuten.

Man kann das Erkenntnisbild oder die *species* nach einer zweifachen Seite betrachten, nämlich *in actu primo* und *in actu secundo.* In ersterer Beziehung ist sie die Ähnlichkeit des Objekts, welche den Verstand zum Erkennen bestimmt und Prinzip ist für seinen Erkenntnisakt; von ihr geht die Erkenntnis aus, und in-

---

[1] *In loquente triplex verbum invenitur; sc. id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur; et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius, quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum quod dicitur verbum vocis.* S. Th. ibid.

sofern geht die *species* dem Denkakt voraus.[1] Das Wort aber ist nicht Prinzip des Erkenntnisaktes, sondern es ist die Vollendung oder der Terminus des Denkens, das, worin das Denken seinen Abschlufs findet.[2] Wir können den Unterschied auch so ausdrücken: der thätige Verstand abstrahiert die *species intelligibilis* und bietet sie dem *intellectus possibilis* oder dem eigentlichen Denkvermögen dar. Dieses letztere erzeugt, sobald es von der *species* zum Denken bestimmt worden ist, das Wort, in welchem es das Objekt ausspricht und zum Ausdruck bringt, von dessen Spezies es informiert worden ist.[3]

Betrachtet man jedoch die *species in actu secundo,* d. h. inwiefern sie die Ähnlichkeit und der Ausdruck des Objekts ist, so fällt sie der Sache nach mit dem *verbum* zusammen; sie ist der im Verstand ausgesprochene Begriff des Gegenstandes. Es bleibt nur der schon früher angedeutete Unterschied noch bestehen. Die Spezies oder Idee bezeichnet mehr die objektive Seite unseres Denkens und weniger das Prinzip, aus dem dasselbe hervorgeht, während im Wort der subjektive und objektive Charakter des Gedankens zugleich ausgedrückt ist.

Die *species intelligibilis in actu primo* wird von den Scholastikern auch *species impressa* genannt, während sie *in actu secundo species expressa* heifst.[4]

d) **Ursprung der höheren Erkenntnis.**

Nach den mittelalterlichen Lehrern sind die *species intelligibiles* der Seele nicht angeboren, sie werden auch nicht in Gott geschaut oder aus der Seele selber ohne Zuthun äufserer Dinge

---

[1] *Species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu, actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium.* S. Th. quaest. disp. de pot. qu. 8 a. 1.

[2] *Verbum est ultimum, quod intellectus potest in se operari.* S. Th. de verit. qu. 4 a. 2.

[3] *Idem lumen quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum objectum formatur, et manet cum objecto formato; et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur.* S. Th. opusc. XIII. de verbo c. 1.

[4] Weiteres hierüber siehe Liberatore, »Die Erkenntnislehre des hl. Thomas v. A.«, S. 31 ff., und Sanseverino, »Elementa philos. Christianae«, vol. I. p. 280 sequ.

hervorgebracht, sondern der Verstand gewinnt sie aus den sinnlichen Vorstellungen, aus den Phantasiebildern. Damit es aber von der Sinnesrepräsentation zum Gedanken kommt, ist nach den Peripatetikern ein doppelter Intellekt anzuerkennen, ein *intellectus agens,* ein thätiger Verstand, und ein *intellectus possibilis,* leidender Verstand.

Der thätige Verstand ist jene Kraft, welche vom Phantasma alles Sinnliche und Materielle beseitigt und dadurch die *species intelligibiles* bildet, d. h. jene Vorstellungen, welche lediglich die Wesenheit oder Natur der Dinge, das Allgemeine, enthalten.

Der *intellectus agens* abstrahiert die Gedanken und Ideen aus den Sinneswahrnehmungen, aber er denkt nicht; die denkende Kraft, das eigentliche Denkvermögen, welches sich allen Dingen konformieren, d. h. das ideale Sein aller Dinge in sich aufnehmen und dadurch alles werden kann, ist der *intellectus possibilis.*[1] Er nimmt die von dem thätigen Intellekt abstrahierten Gedanken auf und begreift dadurch die Dinge. Wenn wir ihn ein passives und leidendes Vermögen nennen, so kann dies nach dem, was wir früher über die aktiven und passiven Potenzen gesagt haben, nicht mehr dahin gedeutet werden, als sei er ein lediglich leidendes Vermögen ohne alle Thätigkeit, sondern will nur sagen, dafs der *intellectus possibilis* nicht von Natur aus aktuell denkend ist, sondern dafs er von dem Denkenkönnen oder von der Potenz zum Denkakt übergeht, d. h. dafs er einer *species intelligibilis* oder eines Objekts bedarf, wodurch er zum Denken bestimmt wird.

In den folgenden Sätzen soll diese Lehre über den Ursprung des menschlichen Denkens ihre weitere Entwickelung und Begründung finden.[2]

a) Das Material unserer Erkenntnis wird aus der sinnlichen Erfahrung, sowohl der äufseren als inneren, gewonnen.

1. Das eigentümliche Objekt bildet für den Verstand in diesem Leben die Wesenheit der körperlichen Dinge, wie wir

---

[1] *Intellectus agens non facit species intelligibiles actu, ut ipse per eas intelligat . . . sed ut per eas intelligat intellectus possibilis.* S. Th. c. gent. l. II. c. 76.

[2] Vgl. S. Th. quaest. disp. de spirit. creat. a. 9.

nachgewiesen haben. Die körperlichen Dinge stehen jedoch zum Verstande als einer unorganischen, geistigen Kraft im vollen Gegensatze und können nicht auf ihn wirken. Soll dieser Gegensatz aufgehoben und sollen beide im Erkennen eins werden, so ist dies nicht unmittelbar möglich, sondern nur mittelbar. Dieses Medium bildet die sinnliche Erkenntnis. In der sinnlichen Erkenntnis wird die körperliche Natur zwar mit körperlichen Qualitäten erfaſst, aber doch *sine materia;* sie ist insofern schon immateriell geworden. Dieses Sinnenbild *(phantasma)* ist es nun, welches dem Intellekte die körperliche Wesenheit vermittelt, und aus welchem er sein Denkmaterial schöpft.[1]

2. Die Erfahrung lehrt, daſs diejenigen Menschen, welchen ein Sinn fehlt, all jener Ideen entbehren, die dem Gebiete des mangelnden Sinnes angehören; ein schlagender Beweis, daſs unsere Ideen aus der sinnlichen Erfahrung stammen.[2] Dieser Beweis wird noch verstärkt durch die weitere Thatsache, daſs der Gebrauch der schon erworbenen Ideen entweder ganz aufhört oder sehr erschwert wird, wenn die Phantasie oder das sinnliche Gedächtnis in ihrer Thätigkeit gestört oder ganz gehindert sind. Ist nun der Gebrauch der bereits erworbenen Begriffe von der sinnlichen Thätigkeit abhängig, so müssen wir daraus schlieſsen, daſs diese Begriffe einen sinnlichen Ursprung haben. Fügen wir noch hinzu, daſs der Geist seinen höheren Vorstellungen immer sinnliche zur Seite gehen läſst, um gleichsam das Gedachte sich sinnlich zu veranschaulichen, so haben wir einen abermaligen Grund für die Richtigkeit unserer Thesis. Deswegen ist es uns auch so geläufig, unsere höheren Gedanken durch sinnliche Bilder, Gleichnisse, Beispiele u. s. w. anschaulich zu machen, um dieselben anderen beizubringen — Anschauungsunterricht. Weil unsere Ideen aus der Anschauung stammen, darum vermögen

---

[1] *Dicendum est, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae, quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus.* S. Th. s. th. I. qu. 56 a. 2 ad 2; vgl. de verit. qu. 2 a. 6.

[2] *Deficiente aliquo sensu deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum: sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus.* S. Th. s. th. I. qu. 84 a. 3.

wir sie nur insoweit anderen beizubringen, als wir ihnen dieselben in die Anschauung zurückversetzt vorstellen. Daraus erklärt sich auch unser ästhetisches Gefühl oder jenes Wohlgefallen, das wir empfinden, wenn wir Ideen in schöner sinnlicher Form verkörpert erblicken. Dieser geistige Genufs, den die Kunstwerke gewähren, kann nur daher rühren, dafs die sinnliche Darstellung die übersinnliche Idee recht klar und lichtvoll zum Ausdruck bringt.

3. Dasselbe beweist die Sprache, welche die übersinnlichen Dinge mit Worten benennt, die für sinnliche Dinge gebraucht werden, wie z. B. *spiritus, anima* (*ἄνεμος* = Wind), Licht der Vernunft, Seelenschmerz, Begriff, Verstand, Substanz, Beziehung u. s. w.[1] Diese Benennung übersinnlicher Dinge nach den sinnlichen zeigt an, dafs die sinnlichen Dinge früher erkannt sind, als die übersinnlichen, und somit unsere Erkenntnis im Sinnlichen wurzelt. Die Sprachvergleichung lehrt uns deshalb, dafs in der ursprünglichen Sprache die ersten Bezeichnungen nichts anderes sind, als allgemeine Laute und Namen für die charakteristischen Eigenschaften der körperlichen Einzeldinge. Die Entwicklung der Sprache ist nicht, wie viele heutige Sprachforscher wähnen, von rohen, sinnlichen Formen zu feineren und allgemeineren, abstrakteren übergegangen. Es ist durchaus nicht richtig, wenn z. B. Achelis schreibt: »Wir können aus den Beziehungen der Worte zu unseren Vorstellungen und Begriffen induktiv die Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins studieren, wie es sich von dürftigen, naturalistischen, rein sinnfälligen Gesichtspunkten zu immer feiner verzweigten und abstrakteren Ideen geklärt hat.«[2] Im Gegenteil, die Sprache zeigt schon am Anfang, in ihrer Urform, wenn wir so sagen dürfen, einen allgemeinen, abstrakten Charakter; sie geht nicht auf das Individualisierende, sondern auf das Generalisierende, Klassifizierende, Ordnende und Unterscheidende. Um nur ein Beispiel anzuführen, geht das Wort Mond, *mensis, μήν,* Gothisch *mêner,* Sanskrit *mâs* und *mâsa* auf *ma,* d. h. »messen« zurück, das sich in *man,* denken, und in den Worten *mens,* Mensch *(man, mannisks)* weiter gebildet hat.

---

[1] Vgl. »Stimmen aus Maria Laach«, Bd. I. S. 415 ff.

[2] »Ztschrft. für Philos. u. phil. Kritik«, Bd. 83, S. 220.

Die Sprachentwicklung stimmt demnach mit unserer Lehre überein und sagt uns gleichfalls, dafs das erste und eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes in dem Allgemeinen und Übersinnlichen, in dem Wesentlichen besteht, das aus dem Sinnlichen erkannt wird. Soweit der Mensch bei der Sprachbildung beteiligt ist, hat er von Anbeginn sofort das Wesen, das Charakteristische der sinnlichen Erscheinung erfafst und es mit einem allgemeinen Laut bezeichnet. Die ersten Sprachen besitzen deshalb einen aufserordentlichen Reichtum von Wurzeln und Stammlauten.

Die noch jungen Wissenschaften der Völkerpsychologie und Ethnologie bieten auch manches Resultat, das unsere Lehre bestätigt. Sie verwerfen jene unübersteigliche Kluft zwischen Aufsenwelt und Innenwelt, welche die Gedanken nicht aus der Erfahrung stammen läfst, wie ihre Resultate auch nichts wissen wollen von jenem schöpferischen Denken, das die Welt titanenhaft aus sich erzeugt; sie bestätigen vielmehr die Wahrheit, dafs die Entwicklung des Einzelnen wie des gesamten Menschengeistes an die Aufsenwelt gebunden ist und erst allmählich bis zu einem gewissen Grade sich von ihr unabhängig zu machen vermag.

Das ist die Heilung, welche Aristoteles an der platonischen Ideenlehre vorgenommen hat. Er hat jenes Ideenreich, jenes Reich der Wahrheit, das Plato *aufser* die wirkliche Welt versetzte, *in die Dinge*, *in die reale Welt* verlegt und die Ideen zu den konstitutiven Prinzipien der Dinge selber gemacht. Die Welt des Scheins und der Veränderung, die dahin eilenden Dinge tragen selber die Wahrheit in sich und können den Geist wahr machen.

Steht fest, dafs unsere höhere Erkenntnis in der sinnlichen wurzelt, so steht ebenso fest, dafs nach dem Grade der Vollkommenheit der Sinnesthätigkeit die geistige Ausbildung sich richtet. Fehlt ein Sinn, so fehlen die entsprechenden Gedanken. Wieviel Sinne aber dürfen fehlen, wenn das Denken noch zur Entwicklung gelangen soll? Dafs der Gehörsinn in Verbindung mit der Sprache fehlen kann, und doch geistige Entwicklung möglich ist, das beweisen unsere Taubstummen, die es mitunter zu erstaunlichen Fortschritten in der Geistesbildung bringen. Darf aber aufser dem Gehör und der Sprache auch das Gesicht fehlen, wenn geistige Bildung noch möglich sein soll? Gewöhnlich

vernachlässigt man diese armen Wesen und sucht sie nicht zu bilden, weil man der Überzeugung ist, dafs sie nicht zu geistiger Entwicklung gelangen können. Nach unserer Lehre müssen wir festhalten, dafs auch solche taubstumme und blinde Menschenkinder bis zu einem gewissen Grade geistig entwickelt werden können. Sie besitzen nämlich immerhin noch drei Sinneskräfte und nehmen damit sinnliche Qualitäten wahr, aus denen ihr Verstand Begriffe bilden kann. Besonders kommt ihnen hierin der Tastsinn zu statten, der nicht blofs aufserordentlich perfektioniert werden kann, sondern auch bezüglich der Sicherheit seiner Erkenntnis am untrüglichsten ist, so dafs der hl. Thomas ihn den allersichersten und untrüglichsten Sinn nennt, wie wir oben (S. 48) gezeigt haben. Man denke nur an die Feinfühligkeit der Fingerspitzen und die Geschicklichkeit der Hand. Vermögen diese unglücklichen Wesen Begriffe zu gewinnen, so können sie selbstverständlich auch Urteile und Schlüsse bilden und ihre Freiheit gebrauchen, wie ihnen dann auch die übernatürlichen Akte des Glaubens und des Kultus zugesprochen werden müssen.

Was die Theorie feststellt, das bestätigt auch die Erfahrung, namentlich seit jener Zeit, in welcher die fortschreitende Pädagogik und die erneuerte christliche Liebe sich dieser armen Geschöpfe angenommen hat. Man hat erstaunliche Resultate selbst bei solchen erzielt, die sich anfangs nur als eine träge, hülflose Masse darstellten, zu nichts anderem fähig, als zu wildem Geschrei und zum Grimassenschneiden.[1] Der Seelsorger gebe darum acht und dulde nicht, dafs diese Geschöpfe ganz in Verwahrlosung und ohne allen religiösen Unterricht bleiben. Sie sind gar oft aller Sakramente fähig, wie sie das gewöhnliche Volk empfängt. F. Duilhé de Saint-Projet führt in seiner Apologie höchst interessante Beispiele an, die beweisen, dafs die blinden Taubstummen einer aufserordentlichen Bildung fähig sind.[2] Der Tastsinn, d. h. die Hand, giebt sich zum Sprachorgan her — »Fingersprache« — und leistet Erstaunliches zur Gewinnung der Gedanken aus der

---

[1] Vgl. Dei sordomuti-ciechi dalla nascita secondo la dottrina dell' Angelico Dottore S. Tommaso. Trattatello del Teol. Coll. Bartol. Roetti prof. tit. Torino. Marietti 1888, p. 80. Hierher gehören auch die verschiedenen Werke des Abbé Sicard († 1822), welche sämtlich über diesen Gegenstand handeln.

[2] Die cit. Ausgabe v. Braig, S. 461 ff.

Sinnenwelt. Mit Recht kann der berühmte Apologet gerade aus der Bildungsfähigkeit dieser Unglücklichen einen schlagenden Beweis für die Existenz eines eigenen und von der Materie unabhängigen Denkprinzips im Menschen führen.

b) Um den Ursprung der Idee oder der *species intelligibilis* aus dem Phantasma zu erklären, ist die Abstraktionskraft des *intellectus agens* anzuerkennen.

Nach der vorausgehenden Thesis steht fest, dafs unsere höhere Erkenntnis aus der Sinnesvorstellung gewonnen wird. Das Phantasma kann aber nicht direkt und unmittelbar auf das höhere Erkenntnisvermögen wirken, denn es befindet sich nicht im Intellekt, sondern im Sinne; ebenso ist es etwas Sinnliches, Materielles und Ausgedehntes und kann darum nicht den einfachen und unausgedehnten Verstand zur Erkenntnis determinieren und noch weniger in das geistige Vermögen selber aufgenommen werden. Um den Verstand zu bestimmen, sich zum idealen Ausdruck des Objektes zu machen, mufs die Erkenntnisform geistig sein; nur dann kann sie mit dem geistigen Verstande im Erkennen eins werden. Es ist demnach eine höhere Kraft anzuerkennen, welche das Phantasma befähigt, in dem *intellectus possibilis* die Idee zu erzeugen. Der englische Lehrer drückt dies mit den Worten aus: *Phantasmata cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei.*[1]

Weil aber die aus dem Sinnlichen entstandenen Ideen allgemein, unausgedehnt, raum- und zeitlos sind, deshalb kann die Thätigkeit dieser höheren Kraft in nichts anderem bestehen, als darin, dafs sie von dem Phantasma alles Singuläre, Materielle und Zufällige beseitigt, so dafs nur das übrig bleibt, was das Wesen und die Natur des im Sinnenbilde erfafsten Gegenstandes aus-

---

[1] S. th. I. qu. 85 a. 1 ad 3.

macht, d. h. die Thätigkeit des *intellectus agens* ist eine abstrahierende. Der heilige Thomas bezeichnet deshalb den thätigen Intellekt auch als *vis abstractiva,* weil seine Thätigkeit die Erzeugung der Idee zum Ziele hat, welche das Objekt abstrakt darstellt. *Oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis.*[1] An anderen Stellen bezeichnet er denselben auch als *lumen, lux;*[2] weil ähnlich wie das körperliche Licht die Dinge sehbar, er die *phantasmata* erkennbar macht. Doch darüber später.

Ein Haupteinwurf gegen unsere Lehre von der Abstraktion ist folgender: Der Intellekt kann nur von dem Objekte etwas abstrahieren, das er schon besitzt; die sinnliche Vorstellung besitzt er noch nicht, weil er nur dadurch einen Gegenstand in seinen Besitz bekommt, dafs er ihn erkennt; er erkennt ihn aber nur, insofern er abstrahiert, folglich ist eine Abstraktion an der sinnlichen Vorstellung nicht möglich.

Wir geben zu, dafs der Intellekt an einem Objekte nicht abstrahieren kann, wenn es ihm nicht gegenwärtig ist, aber wir leugnen entschieden, dafs die Sache dem Verstande nur dadurch gegenwärtig wird, dafs er sie erkennt. Nur die reflexe Abstraktion, die eine schon gedachte Idee untersucht, sei es nach ihrem Sein oder nach ihrem Inhalt, mufs das Objekt schon vor der Abstraktion besitzen, nicht aber jene direkte Abstraktion, welche die Begriffe erzeugt. Gegenwärtig wird aber dem Verstande das Objekt durch die sinnliche Erkenntnis. Das sinnliche Vermögen hat nämlich seine Quelle in eben derselben Seele, wie der Intellekt, und es kann deshalb durch die Sinne kein Objekt in die Seele einziehen, ohne dafs es nicht zugleich dem Intellekt gegenwärtig wird. Sobald ein Objekt durch die äufseren Sinne der Seele zugeführt wird, ist es der Seele und dadurch allen Ver-

---

[1] Quaest. disp. de anima art. 4. Vgl. die treffliche Auseinandersetzung Glofsners in seiner Schrift: »Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule«, S. 73 ff.

[2] *Lux, in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens.* Quaest. disp. de spirit. creaturis a. 10. Vgl. s. th. I. qu. 54 a. 4.

mögen derselben gegenwärtig, die sich alle, jedes nach seiner Weise, am Objekte bethätigen.[1]

Weil der Akt dieser Abstraktion kein reflexer ist, so kann derselbe umsoweniger ein freier sein; er ist ein naturnotwendiger. Der *intellectus agens* erleuchtet und abstrahiert nicht infolge freien Willensentschlusses, sondern infolge natürlicher Bestimmung. »Die direkte Verallgemeinerung,« sagt Liberatore, »ist nicht ein freier Akt, weil sie naturgemäfs durch das Abstraktionsvermögen, mit dem unsere Vernunft begabt ist, vollbracht wird. Die Vernunft *(intellectus agens)* ist in uns immer wach; sie ist gleich dem offenen Auge, dem nichts entgeht, was in seine Nähe kommt, und hat die natürliche Beschaffenheit, die Dinge nach ihrer Natur zu sehen d. h. in Bezug auf das Sein, das ihnen eigen ist. Und weil das Sein, insofern es in dem durch die Sinne wahrgenommenen Objekt enthalten ist, individuell und konkret ist, so mufs die Vernunft, der gewifs nichts fehlen kann, was zum Denken notwendig ist, vermittelst des Abstraktionsvermögens in dem Objekt die in demselben enthaltene Wesenheit von den materiellen Bestimmungen lostrennen. Deshalb vergleicht der hl. Thomas unsere Vernunft mit dem Auge derjenigen Tiere, welche in der Finsternis sehen, indem sie aus sich selbst ein phosphorisches Licht, das sie in sich tragen, über die Gegenstände verbreiten.«[2]

Wir können uns allerdings diese doppelte Thätigkeit des Intellekts, die abstrahierende und recipierende, sinnlich nicht vorstellen; wir haben hierfür auch in der Natur keine analogen Vorgänge. In etwas können wir sie vielleicht anschaulich machen, wenn wir uns einen Krystall denken, der nur einen einzigen Lichtstrahl durchläfst und die anderen Strahlen nicht. In einem solchen Krystall ist eine doppelte Kraft vorhanden: eine Kraft, die das Sonnenlicht zerlegt und einen Strahl von den übrigen absondert, gewissermafsen abstrahiert, und eine zweite Kraft, den abgesonderten Strahl aufzunehmen und durchzulassen. Ähnlich sondert der *intellectus agens* die individuellen Bestimmungen ab und macht dadurch den Zugang zur reinen Natur frei, wodurch der *intellectus possibilis* sie aufnimmt und in sich einläfst: *actus*

---

[1] Vgl. Gutberlet, »Die Psychologie«, Münster 1881, S. 158 ff., und Liberatore, »Erkenntnislehre«, n. 89 u. 90; n. 182 u. 183.

[2] »Erkenntnislehre«, S. 247. Vgl. S. 239.

intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio intellectus agentis est abstrahere intelligibilia.[1]

c) Zur Erzeugung der Idee konkurriert der *intellectus agens* als *causa principalis* und das *phantasma* als *quasi causa instrumentalis.*

Vermag das Phantasma auch nicht direkt und unmittelbar auf den *intellectus possibilis* zu wirken, so läfst sich doch nicht leugnen, dafs dasselbe in wirksamer und mafsgebender Weise bei der Erzeugung der Ideen beteiligt ist, denn die Thätigkeit des Intellekts ist an sich eine indifferente und mufs durch das Phantasma bestimmt werden, auf dafs gerade diese und keine andere Idee erzeugt wird. Das Phantasma vom Menschen erzeugt den Gedanken vom Menschen und keinen anderen.[2]

Dabei erhebt sich jedoch die nicht geringe Schwierigkeit: welcher Art ist diese Mitwirkung des Phantasma? Die verschiedensten Ansichten haben diese Frage zu beantworten gesucht. Nach den Einen, zu denen in neuester Zeit v. Schäzler[3] zählt, soll der Verstand das Phantasma beleuchten und verändern und dadurch befähigen, auf den *intellectus possibilis* zu wirken. Nach dieser Ansicht ist die Abstraktion nichts anderes als eine *translatio* des Phantasma ins intellektuelle Gebiet. Auch der hl. Thomas soll dieser Ansicht huldigen, weil er die Thätigkeit des *intellectus agens* als ein *illuminare* des Phantasma bezeichnet. Allein es ist nicht schwer, diese Ansicht als irrig zurückzuweisen. Diese

---

[1] Vgl. S. c. Gent. l. II. c. 77 und Civiltà catt. S. IX. vol. II. p. 406 sequ.

[2] Es dürfte hier am Platze sein, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, der zwischen dem Phantasma besteht, aus welchem der Verstand die Idee gewinnt, und jenem Phantasma, welches nötig ist zum Gebrauch der erworbenen Erkenntnis. Der englische Lehrer drückt diesen Unterschied mit den Worten aus: *Alio modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem: ante enim indiget eo, ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei, unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine.* S. c. gent. l. II. c. 73.

[3] Vgl. dessen Schrift »Divus Thomas«, S. 110 u. 134 ff.

Änderung am Phantasma könnte nämlich nur darin bestehen, dafs das Phantasma etwas Materielles empfinge oder verlöre, nie aber könnte sie darin bestehen, dafs dasselbe durch die Thätigkeit des Intellekts geistig würde und seine Natur veränderte. Dies ist schon deswegen nicht möglich, weil die Wirkung des *intellectus agens* in einer sinnlichen Potenz aufgenommen werden müfste.

Nach Anderen soll das *phantasma* als *causa materialis* zur Entstehung der *species intelligibilis* mitwirken; es soll das sein, woraus durch den thätigen Verstand die Gedanken formiert werden. Solches ist jedoch nicht denkbar, weil in diesem Falle die Idee in dem Phantasma als ihrem *subjectum ex quo* hervorgebracht werden müfste, während dieselbe doch nur im Intellekt entstehen kann. Zudem kann das Phantasma die *species intelligibilis* gar nicht in sich aufnehmen, weil es sinnlicher Natur ist.

Wieder andere glauben aller Schwierigkeit dadurch zu entgehen, dafs sie das Phantasma als *causa exemplaris* betrachten, nach der sich der Intellekt richtet. Der Verstand soll sich das Sinnenbild zum Muster nehmen und nach Analogie dieser sinnlichen Vorstellung eine Gedankenvorstellung erzeugen, es gleichsam kopieren. Die solches behaupten, vergessen ganz und gar, dafs es zum Wesen der *causa exemplaris* gehört, von der Wirkursache erkannt zu werden. Der Verstand müfste demnach zuvor das *phantasma* erkennen, um darnach thätig zu sein; er würde es aber nur dadurch erkennen, dafs er eine Idee besäfse, d. h. mit anderen Worten: die Idee ist vor der Idee. Desgleichen würde der abstrahierende Verstand zur Erkenntniskraft gestempelt; er ist aber nicht die Erkenntniskraft, sondern jene geistige Thätigkeit, welche die Entstehung der Idee im erkennenden Vermögen vermittelt.

Mit Übergehung anderer Lösungsversuche, welche das *phantasma* bald als *quasi causa materialis*, bald als *quasi causa exemplaris* fassen wollen, halten wir an der in der Thesis ausgesprochenen Lehre fest, dafs das *phantasma* im Sinne einer *quasi causa instrumentalis* zur Erzeugung des Gedankens mitwirkt.

Die vorausgehenden Thesen haben soviel festgestellt, dafs der *intellectus agens* und das *phantasma* die beiden Faktoren der *species intelligibilis* bilden; ebenso, dafs der Verstand die Hauptursache für die Erzeugung der Ideen ist, da das *phantasma* un-

mittelbar nicht auf das geistige Erkenntnisvermögen wirken kann. Ist aber der Verstand die *causa principalis,* dann kann das *phantasma* nur in sekundärer Weise als *causa instrumentalis* mitwirken. Der Verstand erzeugt mittelst des *phantasma* im *intellectus possibilis* die Idee oder Denkvorstellung. In Kraft des Vernunftlichtes vermag das Phantasma das zu leisten, was ihm sonst nicht möglich ist. Es ist eine solche Wirkung des *phantasma* auf die intellektuelle Potenz allerdings schwer zu begreifen; jedoch ist sie nicht unmöglich zu nennen. Man mufs bedenken, dafs Intellekt und Sinn Potenzen derselben Seele sind, und dafs die Sinnesperzeption schon in gewissem Sinne etwas Immaterielles ist.[1] Zudem dürfen wir die in ihrer Art einzige Thätigkeit des Erkennens nicht nach sinnlichen Vorgängen und Thätigkeiten vollkommen erklären und bestimmen wollen. Aus diesem Grunde behaupten wir auch nicht, dafs das Phantasma als *causa instrumentalis* im eigentlichen Sinne wirke, sondern nur nach Analogie derselben.

Dies dürfte der Sinn folgender Stelle des Aquinaten sein, die fast alle diesbezüglichen Ansichten für sich in Anspruch nehmen wollen, wenn er schreibt: *Ad imaginationem res, quae sunt extra animum, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam sive imaginationem. . . . Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia: actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc, quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet, quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia.*[2]

Wie sich aus dieser und anderen Stellen ergiebt, bezeichnet, wie schon angeführt, der hl. Thomas die Thätigkeit des Intellekts

[1] Vgl. Pesch, »Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft«, S. 74 n. 5.
[2] Quodlib. VIII. art. 3.

als ein Erleuchten. Er folgt hierin nur dem Aristoteles, welcher lehrt, dafs sich der *intellectus agens* zum Phantasma verhalte wie das Licht zu den Farben der Körper. Es kommt jedoch alles darauf an, wie sich der heil. Lehrer dieses *illuminare* denkt, um daraus ein tieferes Verständnis seiner Lehre abzuleiten. Dem Lichte kommt nämlich eine doppelte Eigenschaft zu. Es erleuchtet und es beleuchtet. Es erleuchtet den Gegenstand, insofern derselbe das Licht aufnimmt, wie z. B. durchsichtige Gegenstände, und dadurch verändert wird. Das Licht beleuchtet den Gegenstand, d. h. es entfernt die Finsternis und macht den Körper sehbar; die Farben werden dem Auge sehbar. Nur in dieser letzteren Weise will Cajetan das Phantasma vom Intellekt beleuchtet sein lassen.[1] Die Phantasmen werden durch das geistige Licht, welches die materiellen Bestimmungen übersieht, dem Intellekte sehbar. Bei dieser Beleuchtung geht nicht eine geistige Qualität auf das Phantasma über; es wird nicht Träger einer geistigen Kraft. Viele, wie Scotus, bekämpfen auch diese Beleuchtung des *int. agens.* Sie schreiben dem Lichte noch eine dritte Eigenschaft zu. Das körperliche Licht hat aufser den beiden Wirkungen der Erleuchtung und Beleuchtung noch eine dritte: es macht, dafs die Farben der Körper auf unseren Gesichtssinn einwirken können. Ähnlich bewirkt das Vernunftlicht, dafs die Sinnenbilder fähig werden, auf den *intellectus possibilis* zu wirken. Während die beiden ersten Wirkungen nicht ohne Veränderung des Phantasma möglich sind, vollzieht sich diese dritte ohne alle Veränderung; sie ergreift und erhebt die Phantasievorstellung, damit sie wie ein Instrument — *quasi c. instrumentalis,* wie wir sagten — dem *intellectus agens* zur Erzeugung der Gedanken diene.

Man kann nicht sagen, dafs durch eine solche Auffassung die Thätigkeit des Verstandes annulliert werde, weil er bei seiner *conversio ad phantasmata* nichts im Phantasma wirke. Seine Wirkung ist dadurch nicht beseitigt, weil nur durch seine Assistenz und Bethätigung die Sinnenbilder fähig werden, auf den Intellekt zu wirken. Die Hinwendung zum Phantasiebilde ist die Vereinigung und Verbindung des Intellekts mit dem Phantasma, wodurch letzteres befähigt wird, seine *similitudo* im Denkvermögen

---

[1] In s. th. I. qu. 79 a. 3.

zu erzeugen. Die *actio in phantasma* des *int. agens,* welche der Abstraktion oder der Erzeugung des Gedankens vorhergeht, ist deshalb nichts anderes, als die Verbindung oder Beleuchtung der sinnlichen Vorstellung. Die beleuchtete sinnliche Vorstellung wirkt sodann auf die Erkenntniskraft, welche durch Abstraktion das Gedankenbild erzeugt. Das scheint der Sinn der Worte des *doctor angelicus* zu sein: *phantasmata illustrata ab intellectu agente imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem.*[1]

Was das Verhältnis der Abstraktion zum Erkennen anlangt, so ist zu sagen: abstrahieren und erkennen sind nur zwei Seiten eines und desselben Aktes. Der Intellekt abstrahiert und erkennt durch denselben Akt; denn er faſst das Objekt auf, indem er abstrahiert, indem er die unwesentlichen und zufälligen Bestandteile übersieht und unberücksichtigt läſst. Will man die beiden Momente dieses Aktes unterscheiden, so ist der Akt der Abstraktion der Ordnung nach der erste, weil der Intellekt erst dann sein Objekt erfaſst, wenn die individuellen und konkreten Merkmale davon beseitigt und getrennt sind. Der Zeit nach fallen selbstverständlich beide Momente zusammen.

Aus unserer Lehre, daſs die Ideen im Sinnlichen ihren Ursprung haben, folgt jedoch nicht, daſs unsere Erkenntnis auf das Sinnliche eingeschränkt sei, oder wir nur sinnliche Objekte zu denken vermöchten. Dagegen spricht schon die alltägliche Erfahrung, welche uns lehrt, daſs wir die gewonnenen Ideen durch Reflexion distinkt machen, sie mit anderen Ideen verbinden und durch Vergleichung mit anderen neue gewinnen; wie auch dieselbe Erfahrung uns lehrt, daſs wir die abstrahierten Ideen auf solche Dinge anwenden, von welchen wir sie nicht gewonnen haben. Die scholastischen Lehrer verwahren sich deshalb mit allen Kräften, als sei ihre Erkenntnislehre sensistisch und ermögliche nur die Erkenntnis der Sinnenwelt. Nach ihnen geht unsere Erkenntnis viel weiter; sie erhebt sich viel höher. Alles, was mit der sinnlichen Welt in Beziehung steht; alles, worauf sich unsere aus der Sinnenwelt gewonnenen Begriffe anwenden lassen, sei diese Anwendung auch nur eine analoge: auf all das erstreckt

---

[1] Weiteres hierüber giebt Kleutgen im 3. Heft seiner Beilagen in der Abhandlung: »Vom *intellectus agens* und den angeborenen Ideen«.

sich unsere Erkenntnis. Darum kann der hl. Thomas mit Recht sagen, dafs die sinnliche Erkenntnis nicht die totale Ursache unseres Denkens sei, und sich der Umfang der niederen und höheren Erkenntnis nicht decke. *Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.*[1]

Demnach kann in dem vielgebrauchten Ausspruch der Scholastiker: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, nichts Verfängliches gefunden werden. Er hat mit dem Sensismus eines Locke nichts zu schaffen, wie man mitunter gewollt hat. Dieser Satz sagt nicht, dafs der Intellekt nur das erkenne, was er von den Sinnen empfängt, oder dafs die Sinneserkenntnis die einzige Ursache der Erkenntnis sei (wie bei Locke, bei dem der Verstand nur über das von den Sinnen empfangene Material reflektiert), oder dafs der Umfang der höheren Erkenntnis nicht weiter sei als jener der sinnlichen: sondern er sagt nur, dafs die intellektuelle Erkenntnis ohne sinnliche Vorstellungen sich nicht entwickeln kann.[2]

2. Vernunft — ratio.

Wie schon bemerkt, ist die Vernunft kein vom Verstande verschiedenes Vermögen, sondern sie ist dieselbe Erkenntniskraft, wie der Intellekt, nur in anderer Weise thätig. Verstand heifst das höhere Denkvermögen, wenn es unmittelbar, Vernunft, wenn es mittelbar thätig ist, d. h. wenn es vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet, indem es das Unbekannte aus dem Bekannten ableitet.

Die neuzeitliche Philosophie seit Kant betrachtet Verstand und Vernunft als zwei wesentlich verschiedene Vermögen; sie betont der alten Erkenntnislehre gegenüber ganz besonders die

---

[1] S. th. I. qu 84 a. 6 ad 3.

[2] *Dicendum, quod illud verbum (nihil est in anima, quod prius non fuerit susceptum a sensu) intelligendum est, quod anima non habet aliquam similitudinem, quam non susceperit ab extra vel secundum totum vel secundum partem.* Bonav. in III. Sent. dist. 37 dub. 1. Derselbe schreibt in II. S. dist. 24 p. 2 a. 2 q. 1: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu . . . ., verum est vel in se vel in suo simili; multa tamen fingit homo, quae nunquam vidit, multa etiam, postquam vidit, cogitat.* Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 84 a. 6.

Unterscheidung vom Denken des Verstandes und der Vernunft. Der Verstand denkt nach ihr das durch die Erfahrung Gegebene und bildet daraus allgemeine Begriffe; sein Objekt ist das Allgemeine der Erfahrung. Die Vernunft dagegen denkt das Übersinnliche, das nicht aus der Erfahrung gewonnen werden kann, weshalb ihr die Ideen angehören. Da die alte Schule eine solche aprioristische Vernunfterkenntnis nicht kannte, so besafs sie nur ein formales oder logisches Denken, ein Denken der Erscheinungen, aber kein Denken des Realgrundes der Dinge. Deshalb konnte sie auch zu keiner wahren Metaphysik gelangen.[1]

Wenn wir dieser Philosophie gegenüber an der alten Lehre festhalten, dafs Verstand und Vernunft nur ein einziges Vermögen ausmachen, so bestimmt uns hierzu an erster Stelle der Umstand, dafs das Objekt für beide dasselbe ist. Das Objekt der Vernunft besteht in der Erkenntnis der Abfolge der Konklusion aus den Prämissen oder in der Erfassung der Beziehung, die zwischen Ursache und Wirkung besteht (die Prämissen sind die Ursachen für den Schlufs). Diese Relation zwischen Ursache und Wirkung fällt aber unter das Objekt des Verstandes, denn sie ist etwas Intelligibles, und er erkennt alles Intelligible, folglich können Verstand und Vernunft nicht spezifisch von einander verschieden sein. Dies geht schon daraus hervor, dafs die Konklusion in den Prinzipien oder Verstandeswahrheiten *implicite* enthalten ist, so dafs mit der Anerkennung der Verstandeswahrheiten *implicite* auch die Wahrheit des Schlusses anerkannt ist. Wie sollte es nun denkbar sein, dafs die Thätigkeit, welche von der Erkenntnis des Verstandes ausgeht und aus der Verstandeswahrheit andere Wahrheiten ableitet, einer anderen Denkkraft angehöre, als demselben Verstande?[2] Um so weniger ist dies denkbar, als die Vernunft den Verstand nicht blofs zur Voraussetzung, sondern

---

[1] Vgl. Kleutgen, »Philosophie der Vorzeit«, Bd. I. n. 80 ff.

[2] *Objecta, quae assignantur intellectui et rationi, sc. spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis; sicut enim spiritus incorporeus creaturae ex hoc ipso intelligibilis est, quod immaterialis est, ita etiam naturae corporeae non intelliguntur nisi in quantum a materia separantur; et sic utrumque, in quantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione sc. immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversae potentiae.* S. Th. de verit. qu. 15 a. 1.

im letzteren auch ihren Zweck hat, indem sie dem Verstande eine noch nicht evidente Wahrheit begründet und ihn zu einer neuen, evidenten Wahrheit führt.

Man könnte einwerfen: das Objekt ist für beide wohl dasselbe, aber ihre Bethätigung daran eine total verschiedene, indem die eine Kraft unmittelbar das Intelligible oder Immaterielle erkennt, während die andere dasselbe Objekt nur mittelbar und diskursiv erfafst. Sicher ist hierin eine Verschiedenheit der Thätigkeit gelegen, aber diese Verschiedenheit ist keine spezifizierende, weil intuitives und diskursives Erkennen sich zu einander verhalten, wie vollkommenes und unvollkommenes Erkennen, weshalb hier gilt: *plus vel minus non specificat.*[1] Mit Recht vergleicht der englische Lehrer Verstand und Vernunft mit der Ruhe und Bewegung. Der Verstand als schauend und besitzend ist die Ruhe, die Vernunft als erst die Wahrheit suchend und erwerbend gleicht der Bewegung. Was aber in Bewegung ist, das ist von dem nicht verschieden, was ruht; denn das sich Bewegende kommt aus der Ruhe und strebt nach der Ruhe, denn die Ruhe ist Anfang und Ende der Bewegung, folglich ist Vernunft und Intellekt nicht wesentlich von einander verschieden.[2] Würde der Verstand alles unmittelbar erkennen, so bedürfte er nicht der schliefsenden Funktion. Durch diskursives Erkennen zum Ziele der Wahrheit gelangen, ist deshalb eine Unvollkommenheit für das menschliche Erkennen. Man kann deshalb sagen: die Vernunftthätigkeit ist eine Ergänzung der Verstandeserkenntnis; wo letztere zu schwach ist, um das Verhältnis zweier Begriffe unmittelbar einzusehen, da tritt die Vernunft helfend ein.

Weil solches diskursive Erkennen dem Menschen wesentlich ist, und darin der Unterschied zwischen Engelgeist und Menschengeist gelegen ist, so hat der heil. Augustin den Menschen mit Recht als *animal rationale* definiert, eine Definition, welche von der Scholastik allgemein angenommen wurde.[3]

---

[1] *Intellectus et ratio non sunt in nobis diversae potentiae; differunt autem secundum perfectum et imperfectum.* S. Th. s. th. I. II. qu. 83 a. 10 ad 2.

[2] Vgl. S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 15 a. 1.

[3] In seiner Schrift de ordine l. II. c. 11 n. 31 heifst es: *Homo a veteribus sapientibus ita definitus est: Homo est animal rationale mortale.*

Wie man den Intellekt in einen spekulativen und praktischen einteilt, so spricht man auch von einer theoretischen und praktischen Vernunft. Sie ist theoretisch, wenn ihre Thätigkeit bei der Erkenntnis der Wahrheit stehen bleibt; sie heifst praktisch, wenn sie die erkannte Wahrheit auf das Handeln anwendet. Doch darüber kann keine Schwierigkeit walten, dagegen ist die Frage von gröfserem Belang, wie die Vernunft ihre allgemeinen Wahrheiten auf das Einzelgebiet, auf das singuläre Werk anwendet.

Um die Lösung dieser Frage zu verstehen, müssen wir auf das verweisen, was wir früher bei der *vis cogitativa* oder *ratio particularis* gesagt haben. Letztere ist es, welche die *quidditas singularis* zum Objekte hat und das singuläre Wesen nicht blofs in seiner Singularität erkennt, sondern auch dessen Güte, Nutzen und Zweckmäfsigkeit erfafst. Was die praktische Vernunft im allgemeinen als gut oder bös erkennt und demnach als erstrebens- oder fliehenswert hinstellt, das zeigt die *ratio particularis* im einzelnen, in der Einzelhandlung und in dem Einzelobjekt verwirklicht. Die Vernunft wendet deshalb ihre allgemeinen Prinzipien fürs Handeln dadurch auf die einzelnen Handlungen an, weil sie mittelst ihrer reflexen Thätigkeit sich dem Einzelobjekte der *vis cogitativa* zuwendet und in dem singulären Objekte der letzteren ihren allgemeinen Satz realisiert findet oder realisiert zu finden glaubt.[1] Wir sagen »glaubt«, weil die Vernunft die zwischen ihrem Satze und der Einzelvorstellung vorhandene Ähnlichkeit für eine wahre halten kann, während sie nur eine scheinbare ist. Diese Applikation vollzieht sich demnach durch einen Syllogismus, in welchem die allgemeine praktische Wahrheit den Obersatz und die Erkenntnis des singulären Wesens oder der singulären Handlung den Untersatz bildet, so dafs dann der Schlufssatz das allgemeine Prädikat des Obersatzes auf das einzelne Werk oder die einzelne Handlung anwendet. *Intellectus practicus ad hoc, quod de singularibus disponat, indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis, quae est in intellectu, ad particulare opus applicetur, ut sic quidem fiat syllogismus, cujus major est univer-*

[1] *Dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentiones singulares cognoscere.* S. Th. de verit. qu. 10 a. 5 ad 2.

salis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis.[1]

3. Das Reflexionsvermögen.

Der innere Sinn vermag wohl, wie wir gesehen haben, die Akte der äufseren Sinne zu empfinden, aber er vermag nicht seinen eigenen Empfindungsakt wahrzunehmen, weshalb er nicht vollkommen in sich zurückzukehren und reflex thätig zu sein im Stande ist. Der Grund ist darin gelegen, dafs er eine organische Thätigkeit besitzt, welche nie und nimmer in sich einzukehren vermag. Was aber das sensitive Prinzip nicht kann, das ist einem geistigen möglich. Der Verstand, weil einfach und unorganisch, vermag nicht blofs die Akte der anderen Potenzen zu erfassen, sondern auch den eigenen Akt[2]; er denkt sein Denken. Das ist der Vorzug des Geistes, dafs er nicht blofs anderes denkt, indem er gewissermafsen aus sich herausgeht, sich veräufsert, sondern auch zu sich zurückkehrt, sich verinnert, sich selber anschaut. Das rein sinnliche Wesen ist an die Aufsenwelt hingegeben und vermag nur insoweit zu sich zu kommen, als der innere Sinn die Thätigkeit des äufseren Sinnes erkennt. Die Pflanzenthätigkeit und das Wirken des Minerals kehren in keiner Weise zu sich zurück.

Diese Rückkehr des Denkens zu seinem eigenen Thun kann aber doppelter Art sein: die reflektierende Kraft kann den vorausgehenden Akt seinem Sein nach betrachten, inwiefern er eine Vervollkommnung des denkenden Subjekts ist — psychologische Reflexion, oder sie kann ihn seinem Inhalte nach untersuchen, insofern er ein vom Subjekt verschiedenes Objekt repräsentiert — ontologische Reflexion.

Die erstere Reflexion giebt uns das, was wir mit Selbstbewufstsein bezeichnen. Die Alten nennen es *conscientia* und mit Recht, denn *conscientia* bedeutet jene Thätigkeit der Seele,

---

[1] S. Th. in IV. S. dist. 50 qu. 1 a. 3 ad 3. Vgl. s. th. I. qu. 86 a. 1 ad 2 und in III. de Anima lect. 16.

[2] *Procul dubio anima propter immunitatem a materia est reflexiva sui super se.* S. Bonav. in II. S. dist. 25 p. I. a. 1 qu. 3 resol.

wodurch sie ihre Akte in sich wahrnimmt, eine Erkenntnis von ihren Akten hat, darum heifst *conscire* nach dem hl. Th. soviel als »*simul scire*«, d. h. etwas wissen von dem, was wir thun, oder auch, wie derselbe Lehrer sagt, *scientiam ad aliquid applicare.* Die Seele kann aber von ihren Akten eine doppelte Erkenntnis haben; sie kann auf doppelte Weise die Erkenntnis und das Wissen auf ihre Akte anwenden: einmal, ob der Akt in uns überhaupt stattgefunden hat, ob wir ihn gesetzt haben oder nicht, und das giebt das psychologische Bewufstsein; oder sie kann auf den Akt die moralische Erkenntnis anwenden, ob er den Sittengesetzen konveniert oder nicht; sie weifs ihren Akt und weifs zugleich *(conscit)* sein Verhältnis zur moralischen Ordnung — moralisches Bewufstsein. Wie nur dadurch ein Akt uns gehört, dafs wir seiner Existenz uns bewufst sind, so gehört auch nur dadurch ein Akt der moralischen Ordnung an, dafs wir uns seines moralischen Seins bewufst geworden sind.[1]

Was das Objekt des Selbstbewufstseins anlangt, so erstreckt es sich nicht blofs auf die Akte des Denkens, sondern auch auf die Akte des Willens und mittelst des *sensus internus* auch auf alle sensitiven Akte. Was den Willensakt anlangt, so hängt derselbe mit dem Erkenntnisakt wesentlich zusammen; er ist gewissermafsen nur eine *continuatio* der *species intelligibilis.* Der Verstand kann darum letztere nicht erkennen, ohne zugleich die durch sie hervorgerufene Strebung zu erfassen.[2] Alle diese Vermögen und ganz besonders der Wille haben ihr Prinzip in der

---

[1] Diese zweifache Bedeutung liegt den schönen Worten des hl. Augustin zu Grunde: *Prius propter te esto judex in te, prius judica de te, ut de penetrali conscientiae securus procedas ad alterum. In te ipsum redi, te attende, te discute, te audi. Ibi te volo probare integrum judicem, ubi non quaeris testem . . . . . Nihil tibi de te dixit conscientia tua? Si nolis negare utique dixit. Nolo audire quid dixerit: tu judica, qui audisti. Dixit tibi de te, quid feceris, quid acceperis, quid peccaveris.* Sermo XIII. in ps. 2 c. 6 n. 7.

[2] *Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio, quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente . . . . Quod autem est intelligibiliter in aliquo intelligente, consequens est, ut ab eo intelligatur.* S. Th. s. th. I. qu. 87 a. 4.

Seele, weshalb die Seele, wenn sie sich selber erkennt, auch die Akte dieser Vermögen erkennen mufs. Nur von den vegetativen Akten hat sie kein Bewufstsein, weil dieselben nicht Erkenntnisakte sind und auch zum Erkennen nicht in Beziehung stehen.

Es ist jedoch wohl im Auge zu behalten, dafs die Seele im Selbstbewufstsein nur die Existenz ihrer Thätigkeit und auf Grund dieser ihre eigene Existenz erfährt, da sich letztere in der Thätigkeit manifestiert; sie erkennt jedoch im Selbstbewufstsein durchaus nicht ihre eigene Natur, ihre Eigenschaften u. s. w. Um ihr eigenes Wesen zu erkennen, genügt keine einfache *conversio supra seipsam,* sondern es sind dazu viele und verschiedene Akte erforderlich.[1] Die Seele mufs, um sich ihrer Natur nach zu erkennen, sowohl das Genus als die Differenz erfassen, die ihr Wesen konstituieren. Um aber zu erkennen, was sie mit den anderen Wesen gemeinsam hat, und wodurch sie sich von denselben unterscheidet, reicht der einfache und unmittelbare Blick auf sich selber nicht hin, sondern sie mufs mittelbar durch ihr Schlufsvermögen dazu gelangen. Würde die Natur der Seele im Selbstbewufstsein unmittelbar erfahren, dann müfsten alle Menschen das Wesen ihrer Seele kennen, weil alle Menschen Selbstbewufstsein haben, und müfsten in diesem Bewufstsein auch die Eigenschaften ihrer Seele erfahren. Der geringste Teil der Menschen besitzt jedoch eine wahre Kenntnis von der Natur der Seele und ihren Eigenschaften; selbst die Gelehrtesten sind darüber im Streit.[2]

Um jedoch in dieser Materie klar zu sehen, ist nach den Alten ein doppeltes Selbstbewufstsein zu unterscheiden, ein habituelles und ein aktuelles. Ein habituelles Bewufstsein hat die Seele dadurch von sich und ihrer Thätigkeit, dafs ihre Wesenheit ihr stets gegenwärtig ist, ähnlich wie ein Gelehrter seinen Wissensschatz habituell immer gegenwärtig hat, wenn er auch nicht aktuell daran denkt.[3] Dagegen ist die Selbsterkenntnis eine

---

[1] *Mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem.* S. Th. de verit. qu. 10 a. 8. Vgl. s. th. I. qu. 87 a. 1.

[2] Vgl. S. Th. c. g. l. III. c. 46.

[3] *Quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicujus*

aktuelle, wenn die Seele in sich einkehrt und in ihrem Thun sich selber gegenständlich wird. Während das habituelle Selbstbewufstsein eine direkte Erkenntnis genannt werden mufs, denn die Seele hat dadurch Kenntnis von sich und ihrem Thun, weil sie als etwas Intelligibles und Immaterielles sich stets präsent ist, mufs das aktuelle Bewufstsein eine reflexe Thätigkeit genannt werden, weil in ihm die Seele zu sich zurückkehrt.

Manche, wie die Empiristen, haben geglaubt, dafs die Seele im Selbstbewufstsein nur ihre Akte, aber nicht ihre eigene Existenz erfasse, weil letztere überhaupt nicht erkennbar ist. Ihre Widerlegung bietet jedoch keine Schwierigkeit. Die Seele erkennt nicht blofs ihre Thätigkeit, sondern auch ihr eigenes Sein, und zwar erkennt sie dies sowohl durch ihr habituelles, als aktuelles Bewufstsein. Zeigen wir das.

Im habituellen Bewufstsein erkennt sich die Seele auf Grund ihrer beständigen Gegenwart; nun ist sich die Seele aber gegenwärtig und kann sich nicht anders gegenwärtig sein, als inwiefern sie das Prinzip ihrer Thätigkeit ist, folglich mufs sie auch beständig nicht blofs ihre Akte, sondern auch sich selber erkennen.

Was das aktuelle Selbstbewufstsein anlangt, so schliefst dasselbe notwendig zwei Momente in sich, die Thätigkeit der Seele und das thätige Subjekt. Da nämlich die Akte der Seele in der Seele als in ihrem Subjekte vor sich gehen, so kann die Seele dieselben nur in sich erkennen, indem sie darüber reflektiert. Wenn sie aber ihre konkreten Akte nur in sich selber zu erkennen vermag, so mufs sie dieselben erkennen, insofern sie in ihr sind als in ihrem Prinzip und in ihrem Subjekte, d. h. insofern sie aus der Seele kommen und ihr inhärieren; die Akte aber so erkennen, heifst mit den Akten die Seele selber erkennen, folglich erfährt die Seele durch ihr Thun sich selber und offenbart sich in ihrer Thätigkeit vor sich selber. Die Seele erkennt deshalb ihre Existenz nicht mittelbar durch einen Schlufs, sondern unmittelbar.

Schon Duns Scotus hat das Selbstbewufstsein als ein eigenes, vom Intellekt verschiedenes Vermögen erklärt; ihm folgten Reid,

---

scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui. S. Th. de verit. qu. 10 a. 8.

Garnier und viele andere in der neueren und neuesten Zeit. Wir verweilen jedoch nicht lange bei dem Nachweise, dafs das Selbstbewufstsein und überhaupt die reflexe Thätigkeit kein vom Intellekt verschiedenes Vermögen ist, da es ja auf der Hand liegt, dafs nur jene Thätigkeit zu sich zurückkehren kann, welche vorher direkt thätig war; wenn es nicht dieselbe Thätigkeit ist, welche zuvor anderes denkt und dann zu sich selber sich wendet, gleichsam ihr Licht auf sich zurückwirft, so kann von einer Rückkehr nimmer die Rede sein. Zudem hat der Verstand alles Intelligible zu seinem Objekte, und niemand zweifelt, dafs derselbe etwas Intelligibles ist, folglich mufs sich derselbe selber zu erfassen vermögen, und ist hierzu keine eigene Fakultät notwendig.[1]

Wenn wir jedoch dem Intellekte die Selbsterfassung zuschreiben, so wollen wir damit nicht behaupten, dafs derselbe durch den nämlichen Akt, in welchem er anderes erkannt, auch seiner selbst bewufst wird. Herbart ist solcher Ansicht, wie auch Brentano. Letzterer glaubt, dafs die Erkenntnis eines Objekts und das Wissen um diese Erkenntnis einen einzigen Akt ausmachen;[2] allein solches kann nicht richtig sein: der Akt, wodurch der Intellekt sich selber denkt, ist ein eigener, spezieller Akt. Dies ergiebt sich einfach aus der Verschiedenheit der Objekte der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis von äufseren Dingen. Der äufsere Gegenstand ist sicher ein anderes Objekt, als der Intellekt und seine Akte; es ist aber unmöglich, dafs ein und derselbe Akt solch verschiedene Objekte erfasse, folglich kann der Verstand unmöglich im selben Akte ein äufseres Objekt und zugleich sich selber erfassen. Sehr klar lehrt dies der hl. Thomas mit den Worten: *Intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem et alius est actus, quo intelligit, se intelligere lapidem et sic deinde.*[3]

Brentano ist dadurch zu seiner irrigen Auffassung gekommen, dafs der Akt der direkten Erkenntnis mit dem des Bewufstseins

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 79 a. 7.

[2] »Psychologie.« S. 167, 175 u. a. O.

[3] S. Th. s. th. qu. 87 a. 3 ad 2.

zusammenfalle, weil er bei der Lösung dieser Frage vom Selbstbewufstseinsakte und nicht vom Objekte ausging. Weil wir etwas denken und fast gleichzeitig wissen, dafs wir etwas denken, so glaubt er, dafs das direkte und reflexe Erkennen zusammenfallen. Dagegen richtet sich die Identität oder Verschiedenheit der Vorstellungsakte nach der Identität oder Verschiedenheit des formalen Objektes; der Erkennende transformiert sich ja in seinem Vorstellungsakte in das Objekt. Es kann nun nach dem soeben Gesagten wohl kein Zweifel bestehen, dafs das Objekt für die direkte und reflexe Erkenntnis wesentlich verschieden ist.

Aus unserer bisherigen Lehre über die reflexe Thätigkeit des Intellekts ergeben sich unschwer folgende Korollarien:

1. Die reflexe Thätigkeit ist nicht die erste Erkenntnis des Menschen, wie viele neuere Philosophen wollen,[1] sondern sie hat die direkte Erkenntnis zur Voraussetzung. Die erste Erkenntnis ist eine naturnotwendige und spontane; sie besteht in der direkten Erfassung des Objekts durch Abstraktion aus der Sinnenwelt.[2] Auf diesen notwendigen Akt folgt dann der freie Akt der Reflexion, indem der Wille den Verstand auf den vorausgehenden Gedanken hinlenkt, um ihn nochmal und genauer zu betrachten — *recogitatio.*

2. Aus demselben Grunde ist auch der Akt des Selbstbewufstseins nicht der erste Akt des menschlichen Geistes. Herbart läfst das Selbstbewufstsein unmittelbar und vor aller anderen Geistesthätigkeit in uns sein. Das Ich wird unmittelbar und nicht mittelst der eigenen Thätigkeit erfafst. Wundt hält ebenfalls den Ichgedanken für die »erste That« des Geistes; desgleichen macht J. Wolff in seinem jüngsten Werke[3] das Bewufstsein zum Ersten im Menschen. Das Bewufstsein, formal betrachtet, ist ihm überhaupt »Urbestandteil an jedem Vorgang des Erscheinens, des Psychischwerdens, an der einfachen Perzeption wie in der Betrachtung des Weltganzen und der Reaktion darauf.« Nach ihm ist jeder psychische Akt ein Erkenntnisakt und als solcher un-

---

[1] »Die Erkenntnisakte im eigentlichen Sinne haben das Bewufstsein und Selbstbewufstsein zur Voraussetzung und können daher nicht der Grund oder die Ursache davon sein.« Frohschammer, »Phantasie«, S. 414.

[2] S. Th. s. th. I. qu. 87 a. 3.

[3] »Über das Bewufstsein und sein Objekt.« Berlin 1889.

mittelbar sich selber erkennend. Erst durch das Bewufstsein wird das Denken von äufseren Objekten möglich; das Innere des Menschen ist das Ersterkannte, von welchem die Erkenntnis ausgeht. Wolff bedauert, dafs dieser Begriff des Bewufstseins wie dem Aristoteles, so auch dem hl. Thomas fehlte. Wir können dieses Bedauern nicht teilen, denn nach dem Bisherigen dürfte es über allem Zweifel feststehen, dafs der reflexe Akt des Bewufstseins den direkten Akt voraussetzt, der ein anderes Objekt zum Inhalt hat. Wir erkennen uns als existierend, weil wir uns als denkend erfahren.[1] Dies beweist auch die tägliche Erfahrung. Das Kind erkennt zuerst anderes, ehe es von sich selber weifs. Aus diesem Grunde spricht es zuerst von sich in der dritten Person und giebt sich den Namen, mit dem die anderen es nennen; erst später sagt es: »Ich« will Brot; »ich« habe es gethan.

Dasselbe ergiebt sich auch aus folgender Erwägung. Das Selbstbewufstsein ist ein Vermögen der Seele; als Vermögen mufs es in den Akt übergehen, um sich zu bethätigen. Es wird aber, wie jedes andere Vermögen, nur dadurch thätig, dafs es von seinem Objekt zum Akte bestimmt wird. Demnach ist ein thatsächliches, ursprüngliches Selbstbewufstsein ein Widersinn.

Selbstverständlich kann der reflexe Akt des Selbstbewufstseins abermals einer freiwilligen Reflexion unterworfen werden; dadurch entsteht die Unterscheidung von direktem und reflexem Selbstbewufstsein — *conscientia directa et reflexa.*

3. Es ist kein Widerspruch, wenn wir früher bemerkt haben und hier wiederholen, dafs der Intellekt seine konkreten und singulären Akte erkennt. Allerdings ist das adäquate Objekt für den Intellekt das Universale; die abstrakten Wesenheiten der körperlichen Dinge. Der Grund, warum er die körperlichen Individuen als solche nicht erkennt, liegt in ihrer Materialität. Das Singuläre ist an sich kein ungeeignetes Objekt für den Intellekt,

---

[1] *In hoc aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere . . . Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc, quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit vel sentit.* S. Th. de verit. qu. 10 a. 8. Vgl. s. th. I. qu. 87 a. 1.

sondern nur das körperliche Individuum. Sobald deshalb etwas geistig Singuläres sich demselben darbietet, erkennt er es.[1]

4. Das Selbstbewufstsein kann man betrachten als reines Vermögen und als bethätigte, entwickelte Seelenkraft. In ersterer Beziehung bleibt es immer dasselbe und ist, wie das Denkvermögen überhaupt, keiner Veränderung fähig. Und weil es ein Vermögen ist, das der menschlichen Natur notwendig zukommt, so ist der Mensch immer ein selbstbewufstes Wesen, ein Ich, sowohl als neugeborenes Kind, als auch im bewufstlosen Zustand. Betrachtet man das Selbstbewufstsein in seiner Bethätigung, so nimmt es mit seinen Akten zu und dehnt sich aus; unser Bewufstsein wächst, unser Ich wird gröfser, wir blicken über ein ausgebreiteteres Feld unseres Thuns und Schaffens.

5. Gegenwärtig wird darüber heftig gestritten, ob der Verstand von all seinen Erkenntnisakten Bewufstsein habe, d. h. ob all seine Vorstellungen apperzipiert werden, so dafs es keine unbewufsten Vorstellungen giebt. Leibnitz, Hamilton, Rosmini, Ulrici u. a. behaupten fest, dafs es Vorstellungen geben könne, welche nicht vom Bewufstsein begleitet sind. Gutberlet verbreitet sich ausführlich darüber, dafs es thatsächlich und zwar sehr viele unbewufste Empfindungen in uns gebe. Dagegen sind andere, wie z. B. Locke, Galluppi und neuestens Wolff, der festen Überzeugung, dafs es unbewufste Vorstellungen nicht geben könne. Letzterer geht sogar so weit, dafs er nicht nur unbewufste psychische Akte, sondern auch das habituelle Bewufstsein leugnet. In gleicher Entschiedenheit tritt Brentano gegen die unbewufsten Vorstellungen auf und polemisiert heftig gegen den hl. Thomas, der solche unbewufste Gedanken zugesteht.[2]

Ehe wir an die Lösung der Frage gehen, schicken wir voraus, dafs es sich hier nicht um das habituelle Bewufstsein handelt, denn bezüglich seiner kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die Seele von all ihren Erkenntnis- und Strebeakten Bewufstsein habe, weil die Seele sich immer gegenwärtig ist und alle

---

[1] *Singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.* S. Th. s. th. I. qu. 86 a. 1 ad 3.

[2] D. c. W. S. 164 ff.

Vorstellungen der Dinge in sich aufnimmt und behält und darum ein habituelles Bewufstsein derselben besitzen mufs.

Bezüglich des aktuellen Bewufstseins ist zu unterscheiden zwischen den sensitiven und intellektuellen Vorstellungen. In ersterer Beziehung darf getrost behauptet werden, dafs kein sinnlicher Erkenntnisakt ohne Apperzeption in uns vor sich geht. Die sinnlichen Vorstellungen können ohne Mitwirkung des *sensus communis* nicht entstehen, weil er das Prinzip aller äufseren Sinne und zugleich der Terminus aller Akte dieser Sinne ist, wie wir nachgewiesen haben. Es ist unmöglich, dafs er einen Akt der äufseren Sinne nicht empfinde oder anders empfinde, als er verläuft, wenn man ihn nicht als Gemeinsinn aufheben will.[1] Zudem ist bei ihm eine Täuschung ausgeschlossen. Damit ist aber nicht gesagt, dafs uns alle vom inneren Sinn empfundenen Akte ins Bewufstsein kommen. Der *sensus communis* perzipiert alle Akte der äufseren Sinne, aber daraus folgt nicht, dafs auch der Verstand diese Akte denkt und dadurch ihrer bewufst wird. Er wird ihrer nicht bewufst oder schwach bewufst, so oft seine Aufmerksamkeit anderen Objekten zugewendet wird. Wir verweisen auf das, was wir diesbezüglich früher (S. 50 u. 51) gesagt haben.

Was die Verstandesthätigkeit anlangt, so vermag sich dieselbe selber zu erfassen und bedarf hierzu nicht eines eigenen Vermögens. Weil aber der Akt des Denkens von dem Akt des Wissens dieses Denkens verschieden ist, so ist es möglich, dafs der direkte Akt vorhanden ist, und der reflexe fehlt, d. h. dafs es unbewufste Gedanken giebt. Dazu kommt noch eine andere Ursache — der freie Wille. Die reflexe Thätigkeit vollzieht sich nur dann, wenn der Wille die Denkkraft auf ihren Akt hinlenkt. Der Wille dirigiert aber die anderen Potenzen nur insofern notwendig, als er dieselben zu ihrem Objekte im allgemeinen bewegt, aber nicht notwendig bewegt er sie zu den einzelnen Objekten; hierin ist der Wille frei. Das aktuelle Bewufstsein aller höheren Denkakte kann deshalb dem Verstande nicht notwendig zukommen.

---

[1] *Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutet seipsum, sed unum mutatur ab alio: et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.* S. Th. s. th. I. qu. 87 a. 3 ad 3.

Es giebt deshalb Gedanken, die wir unbewufst vollziehen. Wenn die Gegner sich auf die Worte des heil. Augustin berufen, der sagt, dafs die Seele sich immer ihrer erinnert und an sich denkt, so bemerken der hl. Thomas und der hl. Bonaventura, dafs der hl. Augustin bei diesen Worten nur an das habituelle Bewufstsein gedacht habe, aber nicht an das aktuelle.[1]

Was die Theorie lehrt, das bestätigt auch die Erfahrung. Wir lassen Ulrici einige Thatsachen anführen. »Oft genug,« schreibt er,[2] »begegnet es uns, dafs jemand mit uns spricht, wir aber zerstreut sind und daher im Augenblick nicht wissen, was er sagt; einen Augenblick später indes sammeln wir uns und nun kommt uns zum Bewufstsein, was wir gehört haben (Fechner, Psychophysik, II, 433). Wir gehen durch eine Strafse, ohne auf die Aushängeschilder, die wir sehen, auf die Namen und Ankündigungen derselben zu achten. Wir vermögen unmittelbar nachher keinen dieser Namen anzugeben und doch erinnern wir uns, vielleicht einige Tage später, wenn uns einer derselben anderweitig begegnet, dafs wir ihn auf einem jener Aushängeschilder gesehen haben. Wiederum also müssen wir die Gesichtsempfindung gehabt haben, so vollständig wie jede andere, deren wir uns unmittelbar bewufst werden, sonst könnten wir uns ihrer offenbar nicht erinnern. Ebenso erinnern wir uns oft mehrere Tage später, beim Schreiben oder Sprechen einen Fehler gemacht zu haben, dessen wir uns während des Schreibens selbst nicht bewufst wurden. Auch hier mufs ich das falsch geschriebene Wort gesehen, die Gesichtsempfindung vollständig gehabt haben, aber weil ich während des Schreibens nur auf die niederzuschreibenden Gedanken und die Verknüpfung der sie ausdrückenden Worte geachtet hatte, so bemerkte ich den Schreibfehler, d. h. die falschen

---

[1] *Dicendum, quod illa tria (sc. verba S. Augustini) dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu vel habitu. Si habitu, sic vere et semper attribuuntur ei: quoniam anima per seipsam nata est, sui meminisse, se intelligere et se diligere. Si autem intelligatur in actu, sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat nec semper super se convertitur. Augustinus ergo loquitur quantum ad habitum, non quantum ad actum.* S. Bonav. in III. S, dist. 28 dub. 2. Vgl. S. Th. de verit. qu. 8 a. 14 ad 6.

[2] »Leib und Seele«, S. 286; andere Thatsachen giebt Maudsley in d. c. W. S. 17, 32 u. a. O.

Schriftzeichen nicht. Gleichwohl war die Sinnesempfindung zum Moment meiner Seele geworden, und als ich daher hinterdrein nicht mehr auf die niederzuschreibenden Gedanken, sondern auf die wirklich niedergeschriebenen Worte reflektierte, kam mir die gehabte Sinnesempfindung des falsch geschriebenen Wortes zum Bewufstsein.« Solche Thatsachen liefsen sich noch sehr viele anführen; man denke nur an unsere Instinkthandlungen.

4. Das intellektuelle Gedächtnis — memoria.

Das höhere Erkenntnisvermögen nimmt die Gedankenbilder so auf, dafs sie in ihm habituell haften bleiben, und es dieselben wieder zurückrufen kann. Diese Kraft des Intellekts heifst Gedächtnis und zum Unterschiede vom sensitiven intellektuelles Gedächtnis.[1] Dasselbe ist jedoch kein vom Verstande verschiedenes Vermögen, weil es mit ihm dasselbe Objekt gemeinsam hat. Der Verstand wird dadurch zum Gedächtnis, dafs er seine Vorstellungen festzuhalten vermag. Man kann sich nicht darauf berufen und sagen: das Objekt des Gedächtnisses ist das Vergangene; das Vergangene ist aber etwas Partikuläres, ein bestimmter Teil der Zeit, folglich kann das Gedächtnis nicht dem Verstande angehören; es kann überhaupt nur ein sinnliches Vermögen sein. Der Grund, warum man sich auf diesen Einwurf nicht stützen kann, liegt in der Natur unseres höheren Erkennens. Da das menschliche Denken sich nicht ohne Sinnenbilder vollziehen kann, und diese als Vorstellungen sinnlicher Dinge mit Zeit und Raum behaftet sind, so folgt notwendig, dafs auch mit dem höheren Erkennen *per se* die Zeit verknüpft ist, und demnach auch im Verstande das Gedächtnis sich finden mufs. Es ist nur bezüglich des Objektes des höheren Gedächtnisses zu unterscheiden, ob sich der Verstand an seine früheren Akte erinnert oder an vergangene Objekte. Was die vergangenen Akte anlangt, so ist kein Grund vorhanden, warum er dieselben nicht wieder erkennen sollte. Diese Denkakte sind konkret und singulär und

[1] *Species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem et harum ordinatio est habitus scientiae; et haec vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur.* S. Th. de verit. qu. 10 a. 2.

fallen darum in die Zeit; auch der abstrakteste und subtilste Denkakt vollzieht sich in einem bestimmten Zeitmoment. Ruft sich der Verstand seine Akte wieder ins Gedächtnis zurück, so kann er sie nicht anders zurückrufen, als wie sie zu dieser oder jener Zeit verlaufen sind, d. h. er mufs sie als vergangen erkennen. Die Individualität und Singularität thut dieser Zurückrufung keinen Eintrag, weil in diesem Falle, wie wir schon beim Selbstbewufstsein erwähnt haben, das Singuläre geistig und immateriell ist und darum der Verstandesthätigkeit nicht widerstreitet.[1] Anders verhält es sich allerdings, wenn es sich um ein vergangenes Objekt handelt. Letzteres wird vom höheren Gedächtnis nicht direkt zurückgerufen, sondern durch Reflexion auf das sinnliche Gedächtnis. Das sinnliche und das höhere Gedächtnis sind deshalb stets zugleich thätig. Aus dieser Abhängigkeit des Verstandes vom sinnlichen Gedächtnis und von der Sinnlichkeit überhaupt erklärt es sich abermals, wie auch in unser geistiges Leben die Zeit hineinspielt. Dadurch vermag der Verstand *per accidens* den Unterschied der Zeit und den Abstand der Gegenwart, in der er denkt, von der Vergangenheit und überhaupt die Teile der Zeit zu erkennen.[2]

Fassen wir das Gesagte zusammen, so konstituieren drei Momente den Akt des Gedächtnisses. Einmal die habituelle Erkenntnis oder das Haftenbleiben unserer geistigen Thätigkeit im Verstande. Wir sagen »habituelle« Erkenntnis, weil unsere Gedanken nicht aktuell im Geiste bleiben und auch nicht ganz verschwinden, sondern in einem mittleren Zustand zwischen Potenz

---

[1] *Ex parte actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus. Et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc, quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.* S. Th. s. th. I. qu. 79 a. 6 ad 2.

[2] *Praeteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in braeterito vel in futuro esse.* Ibid.

und Akt verbleiben.[1] Das zweite Moment bildet die Reflexion des Verstandes, der diese Akte wieder hervorruft und denkt. Weil aber diese Reflexion eine freie Thätigkeit ist, so mufs der Wille als drittes Moment hinzukommen, auf dafs er den Verstand seine früheren Akte aufsuchen und betrachten läfst. Demnach unterscheidet der hl. Bonaventura einen doppelten Akt des Gedächtnisses; einen, wodurch dasselbe die Gedanken festhält, und einen zweiten, wodurch es sich der durch den Gedanken vorgestellten Sache wieder erinnert. Der erste gilt ihm mehr als *habitus,* weil er etwas Bleibendes einschliefst; der andere ist mehr der Gebrauch und die Bethätigung des *habitus.* Den ersten Akt oder das Festhalten bezeichnet er als einen natürlichen, weil er ohne Willensfreiheit sich vollzieht, den zweiten als einen moralischen oder freien, weil die Reflexion ein *actus imperatus* des Willens ist.

Das Gedächtnis wird in seiner Thätigkeit besonders unterstützt durch die Aufmerksamkeit und durch die Ideenassociation, weshalb hierüber einige Worte Platz finden sollen.

Die Aufmerksamkeit *(attentio)* definiert Liberatore als *»applicatio cogitationis ad objectum«;* sie ist vor allem Ursache, dafs unsere Gedanken in uns haften bleiben. Sie kann sein eine spontane oder direkte und eine freiwillige oder reflexe. Erstere ist mehr oder minder bei jedem Erkenntnisakte vorhanden; die letztere hängt von unserem freien Willen ab. Letztere ist es ganz besonders, die uns eine klare und distinkte Erkenntnis verschafft. Wie wir die sinnlichen Dinge um so genauer und besser sehen, je länger wir unseren Blick darauf ruhen lassen, ebenso erfassen wir auch die geistigen Dinge um so tiefer und allseitiger, je länger die Denkkraft sich daran bethätigt. Soll aber die Aufmerksamkeit ihren Zweck erreichen, dann darf sich der Geist nicht zugleich mit vielerlei Gegenständen befassen. Dadurch wird sein Blick geschwächt, ähnlich wie das körperliche Auge die Einzeldinge nur oberflächlich sieht, wenn es auf einmal eine ganze Landschaft überschaut, daher der Satz der Alten: *non multa, sed multum!*

Unter Ideenassociation versteht man jenes Band, wodurch die Gedanken in unserem Geiste verknüpft sind, so dafs durch

[1] Ibid. ad 3.

den einen Gedanken der andere hervorgerufen wird. Sie ist eine natürliche, wenn sie in der Natur der Ideen gründet, oder eine willkürliche, wenn sie vom freien Willen gesetzt wird, wie wenn man sich z. B. ein Zeichen irgendwohin macht, um dadurch an einen bestimmten Gedanken oder Auftrag erinnert zu werden. Die natürliche Association unserer Gedanken hat darin ihr Fundament, dafs die intentionale Welt unseres Geistes ein Abbild der realen Welt ist. Wie die Dinge in der realen Welt vielfach miteinander verbunden und miteinander verwandt sind, so behalten sie diese Verbindung selbstverständlich auch in ihrem intentionalen Sein bei, und darum zieht oft ein einziger Gedanke eine ganze Flut anderer nach sich. Es darf z. B. nur der Gedanke an unseren Vater oder unsere Mutter auftauchen, und sofort taucht auch eine Unzahl von Vorstellungen und Bildern in uns auf. Wir verweisen diesbezüglich auf das, was wir beim sinnlichen Gedächtnis, namentlich bei der Reminiscenz, gesagt haben.

Bezüglich des Materials, das im Gedächtnisse aufgespeichert ist und leicht wieder hervorgeholt werden kann, unterscheidet man zwischen Wort- und Sachgedächtnis, desgleichen zwischen Orts-, Zahlen-, Sprach- und Tongedächtnis. Diese verschiedenen Gedächtnisse sind jedoch in den verschiedenen Menschen meistens nicht im gleichen, sondern im verschiedenen Grade vorhanden. Ist das Gedächtnis nach einer Seite besonders vollkommen, so ist es nach einer anderen gewöhnlich schwächer.

Über die grofse Bedeutung des Gedächtnisses nach seiner sinnlichen und intellektuellen Seite braucht kein Wort verloren zu werden; es ist von der allergröfsten Tragweite für unser geistiges Leben. Durch dasselbe kommt Zusammenhang in unser höheres und niederes Erkennen und Wollen; es verbindet die sich zeitlich folgenden Akte und macht ihren Wahrheitsgehalt zum dauernden Besitz — *tantum scimus, quantum memoria tenemus.* Mittelst seiner knüpft die Zukunft an die Gegenwart und diese an die Vergangenheit an. »Erst mit Hilfe des Gedächtnisses wissen wir uns überhaupt als ein dauerndes, d. h. als ein im Wechsel der Dinge und Ereignisse bestehendes Wesen, erhalten wir das Bewufstsein der Zeit, denn ohne das Gedächtnis entstände uns nicht das Bild einer Reihe von Wahrnehmungen oder Vorstellungen, da ja ohne das Gedächtnis jede vorübergegangene

völlig für uns verschwunden wäre und wir nicht mehr wüfsten, dafs sie war und wie sie war. . . . . Jede Orientierung in den Lebensverhältnissen wäre unmöglich, das Lernen hiefse Wasser in ein Sieb giefsen. . . . . Und wenn wir nur einen solchen Menschen besonnen oder vernünftig nennen, welcher Zusammenhang in seinem Denken, Wollen und Handeln erkennen läfst, so ist das Gedächtnis die unumgängliche Bedingung für die Besonnenheit und Vernünftigkeit.« [1]

ZWEITES KAPITEL.

Die Sprache.

Wir würden die erkennende Thätigkeit des Menschen nicht vollständig behandeln, wenn wir nicht auch die Sprache in unsere Untersuchung aufnehmen würden. Sie ist ja die Offenbarung, die Verkörperung und Versinnlichung des Denkens; in ihr wird die Vernunft gewissermafsen sichtbar und tritt selbständig auf. Weil ein Werk der Vernunft, darum ist sie nur dem Menschen eigen; sie ist der Rubico, wie Max Müller sich ausdrückt, den das Tier niemals überschreitet. Für uns sind es zunächst zwei Fragen, die wir zu beantworten haben: einmal die Frage, in welchem Verhältnis die Sprache zum Denken steht, und dann die Frage um den Ursprung der Sprache.

1. Das Verhältnis der Sprache zum Denken.

Man sollte meinen, dafs sich das Verhältnis von Sprache und Vernunft gar nicht anders bezeichnen lasse, als dafs die Sprache eine Wirkung der Vernunft sei: die Vernunft schafft die Sprache. Allein gerade die neuzeitliche Wissenschaft und Sprachforschung will dieses Verhältnis in das volle Gegenteil verkehren. Vor allem ist es die materialistische Naturwissenschaft, vorab der Darwinismus, welche keck behaupten; die Sprache bringt das Denken und damit die Vernunft hervor. »Die Vernunft wird von der Sprache erzeugt, nicht umgekehrt«, hören wir von L. Geiger.

---

[1] Huber, »Das Gedächtnis«, S. 8 ff.

Dasselbe sagt uns Darwin, Häckel, Bleek, Schleicher und unzählige andere. Die Sprache ist nichts anderes, als gesteigerte und geschärfte Sinnesthätigkeit, welche das tierische Wesen zum Denken und zum Bewufstsein gebracht hat. Auch jetzt noch, meint Geiger, sei es möglich, dafs ein Tier von seinem Gesichtssinn aus den Übergang zur Sprache mache und dadurch aus dem tierischen Zustand in den menschlichen übergehe, wie es ursprünglich auch beim Menschen der Fall gewesen ist. Man könnte diese barocken Ansichten auf sich beruhen lassen, wenn die genannten Forscher nicht insgesamt erklärten, dafs sie zu diesen Ansichten durch das wissenschaftliche Studium der menschlichen Sprache gebracht worden wären. Die sprachvergleichende Wissenschaft, die in unseren Tagen so eifrig betrieben wird, soll unwiderleglich darthun, dafs die Sprache aus den rohen Naturlauten hervorgegangen; der tierische Schrei sei der Ausgangspunkt gewesen. Die Nachahmung und Modification der verschiedenen Naturlaute, namentlich der Stimmen der Tiere, habe das ihrige gethan, und so sei die Sprache und das Denken entstanden.

Wenn auch himmelweit vom Materialismus und Darwinismus entfernt, so kommt der Traditionalismus doch insofern mit ihnen überein, als auch er dem Wort die Priorität einräumt und durch das Wort den Gedanken erzeugt sein läfst. Er betrachtet nämlich die Vernunft als ein rein passives, rezeptives Vermögen, welches nur solche Wahrheiten aufnehmen könne, welche ihm durch die Sprache und den Unterricht zugehen. Die Sprache ist deshalb dem Menschen anerschaffen, sie ist das Erste in ihm und geht den Vorstellungen voraus; zuerst das Wort, und dann der Gedanke. Ohne Sprache vermag der Mensch auch nicht einen einzigen Gedanken zu bilden, wiederholt stets Bonald, der Hauptvertreter dieser Richtung.[1] Bonnetty und andere haben diese Lehre wohl dahin gemildert, dafs sie der Vernunft die Kraft zutrauen, die Wahrheiten der Sinnenwelt zu erkennen, aber sie halten immerhin fest, dafs die metaphysischen, religiösen und moralischen Wahrheiten nur durch die Vermittlung der Sprache dem menschlichen Geist zugehen. Alle diese Wahrheiten stammen

---

[1] Vgl. M. Ferraz, »Histoire de la philosophie en France au XIX siècle«, Paris 1880, Bd. II. »Traditionalisme«, p. 85 ff.

von der göttlichen Offenbarung und pflanzen sich in der Menschheit durch Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fort.

Eine dritte Richtung legt der Sprache zur Bildung der Ideen wohl keine kausale Bedeutung bei, lehrt vielmehr, dafs die Sprache zur Gewinnung von Ideen und zum Denken nicht notwendig sei, allein zur Entwickelung der Ideen, zur reflexen Erkenntnis sei sie unbedingt nötig. Es ist dies der Ontologismus, wie wir ihn bei Malebranche, Rosmini, Gioberti und ihren Anhängern in Italien und Belgien vertreten finden. Nach ihnen gewinnt der Verstand die direkte Erkenntnis der Dinge durch ein unmittelbares Schauen Gottes; wir denken die Dinge durch die in Gott geschauten Ideen. Diese direkte Erkenntnis mufs jedoch durch Reflexion entwickelt und uns zum Bewufstsein gebracht werden, was ohne Zeichen und Bilder, ohne Wort und Sprache nicht möglich ist. Der Verstand mufs sich unbedingt der Sprache bedienen, um die intuitive Erkenntnis durch Reflexion zu erweitern und einheitlich zu verbinden.

Um den Irrtum des Materialismus, Traditionalismus und Ontologismus um so besser widerlegen und das wahre Verhältnis zwischen Wort und Gedanke festsetzen zu können, wollen wir uns zuvor darüber verständigen, was man unter Wort und Sprache zu verstehen habe.

Allgemein versteht man unter Wort oder Sprachlaut ein Zeichen; das Wort drückt nicht sich selber aus, es bringt etwas anderes, von ihm verschiedenes zur Darstellung. Zeichen definiert der hl. Thomas im Anschlufs an den hl. Augustin als etwas solches, das zur Erkenntnis eines anderen führt.[1] Selbstverständlich mufs zwischen dem Zeichen und dem Gegenstand, dessen Erkenntnis es vermittelt, ein Nexus vorhanden sein, weil es sonst nicht zum Bezeichneten führt. Dieser Nexus kann ein natürlicher sein, wenn das Zeichen seiner Natur nach und ohne das Zuthun der Menschen zu dem Bezeichneten in Beziehung steht. So steht der Rauch in natürlichem Nexus zum Feuer, und darum ist er ein natürliches Zeichen — *signum naturale.* Dieser Nexus kann aber

[1] *Communiter possumus signum dicere quodcunque notum in quo aliquid cognoscatur.* Quaest. disp. de verit. qu. 9 a. 4 ad 4. Der hl. Augustin definiert das Zeichen: *est res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cogitationem venire.* De doctr. christ. lib. II. c. 1.

auch durch den freien Willen der Menschen hergestellt sein, die übereingekommen sind, etwas als Zeichen für ein Anderes zu gebrauchen, obschon es mit diesem seiner Natur nach in keiner Beziehung steht — *signum arbitrarium sive conventionale.* In diesem Sinne ist das schwarze Kleid das Zeichen der Trauer, und der Ölzweig ein Zeichen des Friedens.

Zu welcher Art von Zeichen gehören nunmehr die Worte und überhaupt alle Zeichen und Mittel, wodurch der Mensch seine Gedanken und überhaupt seine geistigen Akte zum Ausdruck bringt? Es leuchtet nämlich ein, dafs der Mensch nicht blofs durch Worte, sondern auch durch andere Zeichen, wie durch Gebärden, Bilder, Bewegungen der Finger oder anderer Körperteile seine Gedanken äufsern kann. Thatsächlich spielt die Miene und Gebärde eine grofse Rolle bei der Äufserung des menschlichen Seelenlebens, man denke nur an die Taubstummen und ihre Gebärdensprache. Aber so sehr auch all diese Mittel vervollkommnet werden und mitunter, wie z. B. die Gebärde, alle Eigenschaften der artikulierten Sprache annehmen können, so bleiben sie doch weit hinter dem Wort oder Sprachlaut zurück, denn an die Geschmeidigkeit, Biegsamkeit und Leichtbeweglichkeit des Tones, den ein Sprachforscher mit Recht den Bruder der Seele nennt, reichen alle anderen Ausdrucksmittel nicht heran.[1] Doch zurück zu unserer Frage: welcher Art gehören die Zeichen an, mit denen der Mensch seine Gedanken den anderen Menschen mitteilt?

Auf diese Frage antworten uns die heutigen Sprachforscher, sowohl Materialisten als Nichtmaterialisten, fast insgesamt, dafs die Sprachzeichen zu den Gedanken und überhaupt zu dem geistigen Leben des Menschen in natürlicher und organischer Beziehung stehen. Im Anschlufs an Steinthal glaubt Kaulen[2], dafs nicht einmal ein symbolischer Zusammenhang zwischen Laut und Begriff genüge, denn »eine blofse Symbolik könnte immerhin auf Willkür

---

[1] Dies deutet auch der engl. Lehrer an, wenn er, die Worte des heiligen Augustinus: *»verba inter homines obtinuerunt principatum significandi«* erklärend, schreibt: *Quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere, quod mente concepimus.* S. th. III. qu. 60 a. 6.

[2] In seinem interessanten Buch: »Die Sprachverwirrung zu Babel«, Mainz 1861, S. 76.

beruhen, und die Sprache würde dann nichts anderes sein, als das, wofür sie der Logiker ansieht, ein *signum conventionale* des Gedankens. Es ist aber nicht schwer, den tiefsten Grund jener Zusammengehörigkeit in der Natur des redenden Menschen selbst aufzufinden. . . . Was immer in der Wirklichkeit des Seins oder Denkens vorhanden ist, wird in der Sprache durch Laute dargestellt, die nach ihrer physiologischen Beschaffenheit die Vorstellung des Wirklichen versinnlichen. Der Zusammenhang zwischen Begriff und Laut ist folglich nicht blofs ein symbolischer, sondern ein organischer, oder, wie Steinthal ihn nennt, ein pathognomischer.« In derselben Weise bezeichnen Heyse, Curtius und Grimm die organische Bedeutung der Sprachlaute; sie stehen in natürlichem und notwendigem Nexus zum Gedanken.

Dagegen geben Aristoteles, die Väter, die mittelalterlichen Lehrer und ihre Anhänger bis auf unsere Tage die entgegengesetzte Antwort, indem sie behaupten, dafs die Sprachzeichen ihrer Natur nach weder mit den Gedanken, noch mit den Dingen im natürlichen Nexus stehen und deshalb nur durch Übereinkommen des Menschen zu Trägern von Gedanken geworden sind, d. h. die Worte sind *signa arbitraria*. Diese Lehrer machen uns vor allem darauf aufmerksam, dafs die Worte ihrer Natur nach nichts anderes ausdrücken als sich selber; sie sind Laute oder Körperbewegungen oder Gebärden, die weder mit den Gedanken, noch auch mit den Dingen eine und dieselbe Natur haben, was aber der Fall sein müfste, wenn sie ihrer Natur nach die Dinge bezeichnen und zum Ausdruck bringen sollten. Zudem müfsten die Sprachzeichen, sagen sie uns weiter, bei allen Menschen dieselben sein, wenn sie natürliche Zeichen wären, da sowohl die Gedanken als die Dinge immer dieselben sind und sich nicht ändern. Wie der Mensch seiner Natur nach derselbe geblieben ist, so ist auch der Gedanke vom Menschen heute kein anderer, als zur Zeit der Griechen und Römer. Nun aber gebrauchen die Menschen für dieselben Gedanken und dieselben Dinge ganz verschiedene Zeichen, weshalb es unmöglich ist, dafs die Worte ihrer Natur nach zu den bezeichneten Dingen in Beziehung stehen.

Wenn sich die heutigen Sprachforscher zum Beweis des notwendigen Zusammenhanges zwischen Laut und Idee auf die Thatsache berufen, »dafs es eine bei allen Sprachen der Welt

zutreffende Erfahrung ist, dafs es keine unmittelbaren Bezeichnungen für übersinnliche Begriffe giebt, sondern dafs alles Übersinnliche, um durch die Sprache benannt zu werden, erst auf ein sinnliches Analogon zurückgeführt wird«, so dürfte diese Thatsache in vorwürfiger Frage nichts beweisen. Aus dieser Thatsache folgt nur soviel, dafs der Mensch die sinnlichen Dinge zuerst erkannt hat, und dafs er die übersinnlichen Objekte nach Analogie der sinnlichen denkt und demnach ihnen auch die Namen der sinnlichen Dinge beilegt; es folgt aber nicht, dafs die Namen in organischer Beziehung zu den durch sie bezeichneten Dingen stehen. Die Namen sind etwas Sensibles, Körperliches und Singuläres, die Begriffe dagegen sind etwas Geistiges, Allgemeines und Abstraktes, weshalb es unmöglich ist, dafs die sinnlichen Laute ihrer Natur nach, d. h. physiologisch betrachtet, zu dem abstrakten Gedanken in naturnotwendiger Beziehung stehen und einen adäquaten Ausdruck für ihn abgeben können.

Man will für diese Auffassung auch den *doctor angelicus* gewinnen und beruft sich vornehmlich auf die Stelle: *Nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ergo ipse plenarie res cognovit.*[1] Allein es dürfte kaum etwas ausgemachter sein beim Aquinaten, als die Lehre, dafs die Wörter nur *signa conventionalia* sind und zu ihren Bezeichnungen durchaus nicht in natürlicher Beziehung stehen. Auch an dieser Stelle will er nicht anders reden. Er handelt in dem angezogenen Artikel von der Erkenntnis und dem Wissen des ersten Menschen und lehrt, dafs Gott dem Adam die Erkenntnis aller Dinge eingegossen und damit auch die Sprache verliehen hatte. Und weil Adam alle Dinge kannte und die Sprache besafs, um seine Gedanken auszudrücken, darum konnte er auch jedem Ding jenen Namen geben, der ihm entsprach, d. h. jenen Namen, den er in der von Gott verliehenen Sprache für jeden Gedanken erhalten hatte. Wenn der hl. Thomas an dieser und anderen Stellen lehrt, dafs sich die Sprachzeichen nach unserer Erkenntnis zu richten haben, so will er damit nur sagen, dafs die Sprachlaute unmittelbar nur die Gedanken und nicht die Dinge zum Ausdruck bringen; die Worte sind unmittelbar Zeichen für die Gedanken und nur

---

[1] Quaest. disp. de verit. qu. 18 a. 4; vgl. s. th. I. qu. 13 a. 9 ad 2.

mittelbar Zeichen für die Dinge.[1] Und weil die Sprache unmittelbar den Gedanken bezeichnet, so hat sie sich nach dem Denken zu richten, dessen Versinnlichigung sie ist.

Nach der Feststellung, dafs die Wörter nur willkürliche Zeichen der Gedanken sind, bietet es keine Schwierigkeit mehr, diejenigen zu widerlegen, welche behaupten, dafs die Sprache das Denken erzeuge, und uns durch die Worte und folglich durch den Unterricht die Gedanken vermittelt werden. Wir behaupten demnach: Die Sprache verursacht weder unser direktes, noch reflexes Erkennen der Dinge.

Zur Begründung des ersten Teiles unseres Satzes, dafs das Wort die direkte Erkenntnis nicht zu verursachen vermag, verweisen wir auf das, was wir bei der Entstehung der Ideen gesagt haben. Wir haben dort zwei Faktoren angegeben, das Phantasma und die thätige Kraft unseres Verstandes. Das erstere stellt das Objekt nach seinen sinnlichen Qualitäten und materiellen Bestimmungen vor; der Verstand gewinnt daraus durch Abstraktion von all diesen sinnlichen Bedingungen den Wesensgedanken oder den Begriff des Gegenstandes. Der Name des Gegenstandes kann bei diesem Vorgang gar keine Dienste leisten. Für die Bildung der Sinnesvorstellung oder des Phantasma ist er selbstverständlich nicht notwendig; er kann aber auch den Verstand nicht im mindesten unterstützen bei der abstrahierenden Thätigkeit, denn ehe der Verstand das Objekt erkennt, ist ihm der Name »leerer Schall«. Um so weniger kann das Wort hierbei eine Funktion übernehmen, als es selber ein Produkt des Willens, ein Produkt der freien That des Menschen ist. Der direkte Erkenntnisvorgang ist aber vom Willen ganz und gar unabhängig; er vollzieht sich naturnotwendig. Sobald das Phantasma das Sinnenobjekt vorstellt, erkennt es der Verstand naturnotwendig. Wie das sinnliche Auge den Gegenstand sieht, wenn er in richtiger Nähe und beleuchtet ist, so sieht auch das höhere Auge mittelst des Lichtes unseres Geistes das Wesen des Gegenstandes und begreift ihn, sobald er ihm durch das Phantasma präsent ist.

---

[1] *Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.* S. th. I. qu. 13 a. 1.

Doch wozu viele Worte verschwenden? Wenn die Wörter und Namen der Dinge nur konventionelle Bezeichnungen sind, dann folgt von selber, daſs der Mensch zuerst die Dinge erkennen muſs, ehe er ihnen einen Namen geben kann, denn er kann die Dinge nicht anders und nur insoweit benennen, als er sie erkennt.[1] Wie wahr dies ist, beweist die einfache Thatsache, daſs man die Namen der Dinge jemanden noch so oft vorsprechen kann, und er doch zu keiner Erkenntnis dieser Dinge gelangt, wenn er nicht weiſs, welcher Sinn mit den Lauten verknüpft ist. Es mag einer noch so fleiſsig die Bücher einer ihm fremden Sprache lesen oder diese Sprache sprechen hören, er wird dadurch zu keiner einzigen Idee gelangen. Man verweist zwar so gern auf den Vorgang, bei welchem die Mutter dem Kinde einen Gegenstand vorhält und ihm zugleich den Namen desselben sagt, wodurch das Kind später jedesmal infolge des Wortes an die Sache sich erinnert. Dieser Vorgang soll unwiderleglich darthun, daſs die Mutter durch den Namen die Erkenntnis des Gegenstandes dem Kinde beibringt. Allein es scheint nur so; das Kind bekommt durch die Benennung eines ihm unbekannten Gegenstandes keinen Begriff von demselben; das Wort ist nur Anlaſs, daſs sich die sinnliche Vorstellung von dem Gegenstande einstellt, so oft der Name desselben genannt wird. Das Wort thut hier denselben Dienst, wie beim Tiere, das sich bei gewissen Lauten an bestimmte sinnliche Vorstellungen erinnert. Erst wenn das Kind die Sache schon gedacht hat, dann verknüpft sich mit dem Laute der Begriff, d. h. der Laut wird verstanden, er wird zum Wort.

Bedarf der Mensch zur direkten Erkenntnis der Dinge die Sprache nicht, dann auch nicht zur reflexen. Die reflexe Erkenntnis besteht darin, daſs die Erkenntniskraft zu sich selber zurückkehrt und ihren eigenen Akt zum Gegenstande des Denkens macht. Unzweifelhaft besitzt der Verstand die Befähigung zu dieser Selbsterkenntnis, und ebenso unzweifelhaft ist, daſs er zur

---

[1] *Cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, sc. principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur . . . Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 11 a. 1 ad 2; vgl. ibid. ad 4 u. 5.

Übung dieser Befähigung des Wortes nicht bedarf. Letzteres müfste nur nötig sein, auf dafs der reflektierende Verstand seinen eigenen Gedanken erkennt, an dem er sich reflex bethätigt. Allein dieser Gedanke ist ohne Wort entstanden und ist im Verstande als Abbild des Objektes vorhanden, weshalb der in sich zurückkehrende Verstand ihn unmittelbar und direkt finden mufs und die Unterstützung eines äufseren Zeichens oder Namens nicht nötig hat. Dies gilt für den Standpunkt der Ontologisten in noch höherem Grade, denn nach ihnen ist die direkte Erkenntnis nicht aus dem Sinnlichen, aus der Sinnesvorstellung geschöpft, sondern unmittelbar aus dem Schauen Gottes gewonnen. Wie sollte eine solche rein geistige und im Innersten der Seele vor sich gehende Intuition eines sinnlichen Zeichens, eines Sprachlautes bedürfen, um distinkt und bestimmt zu werden? Das Schauen des absoluten Seins hat mit dem Sinnlichen schlechterdings nichts zu thun und kann darum durch rein sinnliche Momente nicht entwickelt und gefördert werden.

Dem Materialismus gegenüber verfangen jedoch all diese Argumente nicht; er verschanzt sich hinter die sprachvergleichende Wissenschaft, welche ihm sonnenklar darthut, dafs die Sprache aus Naturlauten, aus Nachahmung tierischer Laute hervorgegangen sei und sich allmählich entwickelt habe, wodurch das tierische Wesen zum menschlichen geworden ist. »Die Bildung verschiedener Sprachen,« schreibt Darwin,[1] »und verschiedener Spezies und die Beweise, dafs beide durch einen stufenweise fortschreitenden Gang entwickelt worden sind, beruhen in merkwürdiger Weise auf gleichen Grundlagen. Wir können aber den Ursprung vieler Wörter weiter zurück verfolgen, als den Ursprung der Arten, denn wir können beobachten, dafs sie aus der Nachahmung verschiedener Laute entstanden sind.«

In gleicher Weise reden alle anderen Darwinisten und von Darwin abhängigen Sprachforscher. Auch der heutige Empirismus, so sehr er den Materialismus überwinden will, pflichtet ihnen hierin bei. Nach Wundt entsteht die Sprache aus dem in den Menschen gelegten Trieb, »seine Gefühle mit Bewegungen zu begleiten, welche zu den gefühlerregenden Eindrücken in unmittelbarer

[1] »Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl.« Übers. von Carus. Stuttgart 1871. Bd. I. S. 50.

Beziehung stehen. . . . Auf das Objekt, das seine Aufmerksamkeit fesselt, weist der Naturmensch mit der Hand hin, die Bewegung anderer Wesen oder selbst lebloser Objekte, die sein Mitgefühl erregen, bildet er nach durch eine ähnliche Bewegung und er begleitet diese Bewegungen mit Lauten, welche . . . . die stumme Gebärde verstärken.«[1]

Obwohl wir beim Ursprung der Sprache nochmals auf diese Ansichten zurückkommen, so müssen wir doch schon hier Stellung zu denselben nehmen, insoweit sie das Verhältnis von Sprache und Gedanke zu verwirren suchen. Wir fragen demnach: was lehrt die Sprachvergleichung bezüglich des Verhältnisses von Wort und Begriff? Obwohl die junge Sprachwissenschaft noch voll von Hypothesen und sich widersprechenden Ansichten ist, so liegen doch einzelne gesicherte Resultate vor. Zu diesen Resultaten gehört an erster Stelle, dafs alle indogermanischen Sprachen sich auf eine Grundsprache, eine Ursprache zurückführen lassen, als deren Verzweigung und Verästung sie erscheinen. In dieser Ursprache finden wir die Wurzeln und die lebendigen Keime für die grofse und weitverzweigte teils lebende teils abgestorbene Sprachfamilie. Und was lehren uns diese Sprachwurzeln, diese Wurzelstämme?[2] Sie lehren uns durchaus nicht, dafs die Ursprache aus Tierlauten sich gebildet und aus Nachahmungen entstanden ist, im Gegenteil sie lehren, dafs die Stammwörter allgemeine Bezeichnungen von Eigenschaften der Dinge sind. Jeder Name wurzelt in einem allgemeinen, am Gegenstande erkannten Merkmale und bringt dasselbe zum Ausdruck. Die Sprache zeigt schon in ihrem Uranfang, wenn wir so sagen dürfen, einen allgemeinen und abstrakten Charakter; sie geht nicht, wie wir schon früher bemerkten, auf das Individualisierende, sondern auf das Generalisierende, Klassifizierende, Ordnende und Unterscheidende. Das Wort Vater z. B. geht auf eine Wurzel zurück, die soviel wie schützen und ernähren *(pa)* bedeutet; Vater ist also soviel als der Schützende.

Besteht die Sprache schon am Anfange aus allgemeinen Namen und Bezeichnungen für allgemeine Merkmale an den Dingen,

---

[1] »Grundzüge der physiol. Psychologie.« 2. Aufl. Bd. II. S. 431.

[2] Max Müller giebt ihre Zahl auf 400—500 an. Vgl. »Stimmen aus M. Laach«; Bd. I. S. 405: »Der Darwinismus und die Sprachwissenschaft«.

so folgt notwendig, dafs der Mensch, ehe er den Dingen Namen geben konnte, zuvor an denselben Merkmale und Eigenschaften wahrgenommen und entdeckt haben mufste. Der Mensch mufste zuvor die Eigenschaften der Dinge gedacht haben; er mufste zuvor diese Merkmale geistig als Vorstellung und Idee besitzen, und dann erst konnte er nach dieser Idee das Wort und das Zeichen hiefür bilden. »Der Mensch,« sagt Max Müller, »konnte einen Baum, ein Tier, einen Flufs oder irgend einen anderen Gegenstand erst benennen, als er irgend eine allgemeine Eigenschaft als sein charakteristisches Merkmal entdeckt hatte. Am häufigsten begnügte er sich mit dem, was am stärksten auf seine Einbildungskraft wirkte. Um das Pferd das Laufende nennen zu können, mufste der Mensch im allgemeinen wissen, was laufen ist, wie auch, um den Vogel das Fliegende zu nennen, vorher eine Vorstellung von dem Akt des Fliegens haben. Geht die Sprache so von der Abstraktion und Generalisation aus, so versteht man, was mit dem Worte *λέγειν,* welches wählen, sammeln bedeutet, bezeichnet wird. Denn um die den Gegenstand benennende Wurzel zu bilden, bedarf es einer vorhergehenden Wahl, die alle sekundären Merkmale durch einen im Grunde bewufsten, wenn auch oft nur dunkel und latent bewufsten Akt des Willens beseitigt.« [1] Der Darwinismus kann sich demnach mit nichten auf die Sprachwissenschaft berufen; wenn etwas von ihr feststeht, so ist es dies, dafs die Sprache mit allgemeinen, abstrakten Zeichen beginnt, welche den Gedanken notwendig voraussetzen. Die Sprachforschung verurteilt ihn vielmehr auf das entschiedenste und bestätigt jene Philosophie, welche lehrt, dafs der Verstand die Dinge nach dem benennt, was er an ihnen erkennt.[2] Und weil der Verstand seine Ideen aus dem Sinnlichen schöpft, darum nimmt er auch zur Bezeichnung derselben solche Namen, die den sinnenfälligen Eigenschaften korrespondieren.[3]

---

[1] Vgl. Pressensé, »Die Ursprünge«, S. 205.

[2] »Ich bin überzeugt, dafs die Sprachwissenschaft allein uns noch in den Stand setzen wird, der Evolutionstheorie der Darwinianer ein entschiedenes Halt! entgegenzurufen und die Grenze scharf zu ziehen, welche den Geist vom Stoff, den Menschen vom Tier trennt.« M. Müller in »Über die Resultate der Sprachwissenschaft«, Strafsburg 1872, S. 28.

[3] *Quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, inde est quod plerumque*

Unser Beweis verstärkt sich noch, wenn wir auf zwei weitere sichergestellte Ergebnisse der neueren Sprachforschung aufmerksam machen. Das erste liegt in der Thatsache, dafs, je weiter wir im Stammbaum der Sprache hinaufgehen, wir für denselben Gegenstand um so mehr Namen finden. So heifst z. B. das Auge im Sanskrit bald das Sehende, bald das Glänzende, dann das Führende und wiederum das Geleitende. Nach Wedewer soll die arabische Sprache für die Schlange nicht weniger als 200 Bezeichnungen aufweisen und für das Schwert gar 1000.[1] Was beweist dieser Reichtum von Namen für dieselbe Sache? Er beweist kurz und schlagend, dafs die Sprache nicht aus der Nachahmung jener Laute oder Töne entstanden ist, die das lebende oder leblose Wesen erzeugt, auch nicht aus den subjektiven Lauten und Ausrufen, welche die Dinge durch ihre Eindrücke im Menschen hervorriefen, sondern dafs die vielen Namen daher rühren, weil die Menschen denselben Gegenstand von verschiedener Seite und nach seinen verschiedenen Eigenschaften benannten. Dem einen erschien diese Eigenschaft charakteristisch, und darum benannte er ihn nach ihr; einem anderen machte eine andere Qualität besonderen Eindruck, und darum gab er ihm den Namen nach ihr u. s. w. Die allseitig erfassende Vernunft ist die Quelle dieser Fruchtbarkeit von Namen.

Die zweite Thatsache liegt darin, dafs sich schon in den alleraltesten Sprachen derselbe Name für die verschiedensten Dinge im Gebrauch findet. Im Sanskrit z. B. wird ein Wort, das soviel wie »schnell gehend« bedeutet, gebraucht für Pfeil, Pferd, Sonne, Geist, Wind, Wolke. Glauben etwa der Materialismus und Empirismus mit dieser Thatsache dadurch fertig zu werden, dafs sie nach ihrer Theorie all diesen verschiedenen Dingen denselben sinnlichen Eindruck zuschreiben, der dann im Menschen denselben Laut erzeugte? Sicher ist damit nichts erklärt; schon deswegen nicht, weil unter den vielen und verschiedenen Dingen, welche die Sprache mit einem Namen benennt,

---

a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. S. Th. s. th. I. qu. 18 a. 2.

[1] Wedewer, »Zur Sprachwissenschaft«, Freiburg 1861, S. 28; vgl. auch desselben »Die neuere Sprachwissenschaft und der Urstand der Menschheit«, Freiburg 1867.

auch solche sind, die auf die Sinne gar keinen Eindruck machen. Dagegen erklärt sich die Sache sehr einfach und natürlich, wenn man die Vernunft zur Schöpferin der Sprache macht. Die Vernunft erkennt an den verschiedensten Dingen etwas, worin sie übereinkommen, und giebt ihnen auf Grund dieses gemeinsamen Merkmals einen gemeinsamen Namen. Und weil sie zuerst die sinnlichen Dinge erkennt und von diesen zu den übersinnlichen aufsteigt, so gebraucht sie die Namen der sinnlichen Dinge zur Bezeichnung der übersinnlichen und überbrückt so, wie im Denken, so auch im Sprechen, Körperliches und Geistiges und schafft aus Gegensätzen Einheit und Harmonie.

Vor nicht gar langer Zeit hat der Materialismus zur Stütze seiner Lehre mit Vorliebe die sogenannten Klangnachahmungen (Onomatopöie) verwertet. Es ist Thatsache, dafs eine Anzahl von Wörtern die Dinge, welche sie bezeichnen, plastisch nachahmen und so den Gegenstand gleichsam sinnlich zur Anschauung bringen. Man denke nur an die Wörter: rauschen, zischen, sausen, hauchen, Donner, Blitz, Licht, wehen u. s. w. Sie betrachtete man als natürliche Zeichen, als solche, die ihrer Natur nach in Verwandtschaft mit den bezeichneten Dingen stehen, weshalb von ihnen aus die Sprache ihren Anfang genommen hat. Allein die grofse Bedeutung, welche man der Onomatopöie eine Zeitlang beigelegt hat,[1] um mittelst ihrer die Entstehung der Sprache und den Zusammenhang zwischen dem Wort und dem damit bezeichneten Gegenstande herzustellen, hat sich gegenwärtig nahezu ganz verloren, wenigstens erwartet man von ihr nichts mehr zur Lösung dieser Fragen. Herder hat seine Theorie selber wieder aufgegeben, nachdem sich herausgestellt hatte, dafs die Schallnachahmungen sich nur sehr selten in jeder Sprache finden, und dafs sie nicht zu den Anfängen der Sprache gehören, sondern nachweislich späteren Ursprungs sind. Viele dieser vermeintlichen Klangnachahmungen haben sich nicht als solche erwiesen. Selbst das so gern angeführte Wort »Donner« ist keine solche Nachahmung, da ihm die Wurzel *tan* zu Grunde liegt, aus welcher der Grieche *τόνος*, der Lateiner *tonus* und dann *tonitru* gebildet hat.

---

[1] Bekanntlich hat die diesbezügliche Theorie von Herder den Preis der Berliner Akademie erhalten. Vgl. Steinthal, »Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens«. Berlin 1877. S. 13 ff.

Aber auch zugegeben, dafs wir in diesen Klangnachahmungen die ersten Sprachlaute vor uns haben, so folgt doch nicht, dafs sie als natürliche Zeichen der Dinge zu betrachten sind. Es ist ja anzuerkennen, dafs zwischen diesen tonischen Nachahmungen und den sinnlichen Eigenschaften der Dinge eine Verwandtschaft und natürliche Beziehung besteht, aber diese Klangnachahmungen haben keine natürliche Beziehung und keine Verwandtschaft mit den Gedanken und Vorstellungen, deren Ausdruck und Verkörperung sie sind. Der Gedanke fafst das Wesen der Dinge auf; wer aber möchte behaupten, dafs diese Schallnachahmungen Wesenhaftes versinnlichen? Auch wenn der Verstand eine äufsere Qualität denkt, so denkt er ihr Wesen und ihre Natur, und mit dieser hat der äufsere Laut abermals keine natürliche Ähnlichkeit; das Wesen z. B. der Bewegung ist nicht tonisch nachzuahmen. Solche Laute können sinnliche Vorstellungen wachrufen, aber sie können keine Gedanken erzeugen. Der Empirismus, welcher keine abstrakte und übersinnliche Erkenntnis annimmt, mufs allerdings in diesen Schallnachahmungen natürliche Zeichen der Vorstellungen erblicken, und wir finden es begreiflich, wenn Wundt schreibt, dafs »der Sprachlaut, wie jede Gebärde, dem Sprechenden ursprünglich als ein natürliches Zeichen der Vorstellung erscheinen mufste.«[1]

2. Die Bedeutung der Sprache.

Wenn wir auch das Denken nicht vom Sprechen herleiten, und wenn wir festhalten müssen, dafs die Sprache unsere Ideen nicht erzeugen kann, so wollen wir dadurch selbstverständlich die hohe Bedeutung der Sprache nicht schmälern. Die Sprache ist für die vollkommene Entwickelung der menschlichen Denkkraft von der gröfsten Wichtigkeit, wir dürfen sagen, sie ist geradezu notwendig. Diese relative Notwendigkeit der Sprache mit Rücksicht auf die volle Ausbildung der Vernunft können wir auf drei Punkte zurückführen: sie ist notwendig für den einzelnen Menschen, um seine Gedanken zu erweitern und seine Erkenntnis distinkt zu machen; sie ist notwendig, um die eigene Gedankenwelt anderen mitzuteilen, und schliefslich empfangen wir nur

---

[1] Das c. W. Bd. II. S. 432.

durch sie die Wahrheit der anderen Menschen im Unterricht und in der Erziehung.[1]

Nach unserer obigen Lehre entstehen unsere Ideen aus der Sinnenwelt, aus den Phantasmen. Aber nicht nur beim Entstehen unserer Erkenntnis sind Phantasmen notwendig, sondern auch beim Gebrauche. So verlangt es die sinnlich geistige Natur des Menschen, welche keinen Gedanken festzuhalten vermag, wenn ihm nicht zugleich im Phantasievermögen ein sinnliches Zeichen, ein Sinnenbild, korrespondiert. Könnte aber als solches sinnliches Zeichen nur das ursprüngliche Phantasma auftreten, aus welchem der Gedanke abstrahiert worden ist, dann wäre es um unsere geistige Ausbildung schlimm bestellt. Denn das Phantasma stellt mehr oder minder den Komplex der sinnlichen Qualitäten des Gegenstandes vor und veranlafst den Verstand zu vielerlei Gedanken, die er im gegebenen Moment nicht braucht; desgleichen zieht das Phantasma eine Menge anderer verwandter Bilder nach sich, wodurch die Denkkraft getrübt und leicht verwirrt wird; dasselbe wendet sich nicht blofs an den Verstand, sondern ebensosehr an das niedere Begehren und ruft das Heer der Affekte wach u. s. w. Müfste demnach, um es wieder zu sagen, bei jedem Gedanken sich das eigentliche Sinnesbild einstellen, so wäre unser Denken sehr gehindert in seiner Weiterbildung und noch mehr in der Vertiefung seines Besitzstandes. Glücklicher Weise vermag das Phantasma eine Stellvertretung zu erleiden und zwar durch das Wort. Das Wort, sei es ein geschriebenes oder gehörtes, vertritt die Stelle der Sinnesvorstellung. Dasselbe kennt aber all die Nachteile nicht, welche dem eigentlichen Phantasma ankleben. Es ist ein einfaches und nicht wie die *species sensibilis* ein kompliziertes sinnliches Zeichen; es kann auch nicht mit dem Gedanken verwechselt werden, weil es ihm nicht ähnlich ist, was bei dem Phantasma und der Idee so leicht möglich ist. Das Wort hat auch keine Verwirrung und keine Zerstreuung des Geistes zur Folge, im Gegenteil, es fixiert den Geist auf einen Gedanken und läfst ihn ohne Störung so lange bei demselben verweilen, als er will, wie es sich auch an keine andere Seelenkraft wenden kann, da es nur Zeichen für den Gedanken ist. Das Wort ist

[1] Vgl. die lichtvolle Darstellung Liberatores: »Della conoscenza intellettuale«, Roma 1857, vol. I. p. 295 sequ.

ganz besonders dann von aufserordentlicher Wichtigkeit, wenn es sich um übersinnliche, um geistige Objekte handelt. Gott, Seele, Tugend, Geist u. s. w. haben keine eigentlichen Phantasmen; bei ihnen mufs das »Wort« ausschliefslich die Stelle der Sinnesvorstellung vertreten. Das Wort bringt den Gedanken, und der Gedanke ruft das Wort.

Die Bedeutung der Sprache für die Weiterbildung des Denkens leuchtet noch mehr ein, wenn wir die komplizierteren Denkakte herbeiziehen, das Urteil und den Schlufs. Im Urteil vergleicht der Verstand zwei Gedanken, um ihre Übereinstimmung zu erkennen. Um wieviel leichter und sicherer wird er dies thun, wenn er statt der konkreten Sinnesvorstellungen der beiden Objekte durch zwei Worte als Vertreter der Phantasmen unterstützt wird? Die sichere Bestimmung des Subjekts durch das eine Wort und desgleichen die strenge Unterscheidung des Prädikats durch ein anderes Wort geben auch dem Denken Sicherheit und Bestimmtheit, wie auch die Verknüpfung der beiden Wörter zum Satze die innere Beziehung der beiden Begriffe im Urteil klar und anschaulich zum Ausdruck bringt. Und wenn dies vom Urteil schon einleuchtend ist, um wieviel stärker gilt es erst vom Schlusse! Wenn sich hier nicht die Wörter als Zeichen der Begriffe gebrauchen liefsen, wie schwerfällig und langsam würde sich der Denkprozefs vollziehen! Wie sehr würden die sich kreuzenden und entgegengesetzten Phantasiebilder alles in Frage stellen!

Dazu kommt noch, dafs die Sprache in der ihr eigenen Selbständigkeit und Unabhängigkeit, in ihrer Bestimmtheit und Sicherheit überhaupt höchst vorteilhaft auf das Denken zurückwirkt. Die Ordnung, in der sich die Wörter und Sätze im Gefüge und Bau der Sprache folgen, wirkt auch aufs Denken und ordnet es und macht es von der Sprache abhängig. Es ist nur zu wahr, wenn Lotze schreibt: »Die Sprache lehrt dem Geiste allerdings nicht die Elemente des Denkens, aber sie ist ihm unentbehrlich, wenn er diese Elemente zu dem weitläufigen Ausbau seiner Bildung verbinden will. Wie wir überall uns an sinnlicher Anschauung erfrischen und von dem Erfolg einer Mühe erst durch ein sichtbares Ergebnis tröstlich überzeugt werden, so mufs auch in den Gehörbildern der Namen und in den Lautverbindungen der grammatischen und syntaktischen Sprachformen dort die Mannigfaltig-

keit der Sachen, hier die systematische Vielheit ihrer möglichen Beziehungen in fester, sinnlicher Erscheinung vor uns stehen. Es ist keine Klarheit des Denkens möglich, wo die vielen Vorstellungen und Vorstellungsmassen, die unter einander bezogen einen Gedanken bilden sollen, namenlos und nur als die Affektionen unserer Seele, die sie ursprünglich sind, in demselben Augenblick unser Bewufstsein füllen; mag es sein, dafs sie auch so nicht blofs ein untergeordneter Haufen sind, sondern dafs wirklich schon zwischen ihnen Verhältnisse obwalten, die den später auszusprechenden gleichgelten, so nimmt doch unser Bewufstsein diese ganze innere Organisation nicht wahr. Sie hat erst Wirklichkeit und Wahrheit für uns, wenn wir im Geschäft des Aussprechens zuerst die eine Vorstellung hervorheben und dann gemahnt durch die syntaktische Form, die wir ihrem Namen gegeben haben, nach einer bestimmten Richtung über sie hinausgehen, viele andere vorläufig zurückstofsen und hemmen, bis vor allen diejenige zweite, auf welche jene Richtung hinwies, der ersten verknüpft ist. Kein Gedanke ist deutlich und rein, ehe er diese Zerlegung und Wiederverknüpfung erfahren hat, und die einfachste Selbstbeobachtung kann jeden lehren, wie in dem Mafse, als diese plastische Gestalt der Idee hervortritt, die Dunkelheiten der früher unausgesprochenen verschwinden.« [1]

Diese ungemein grofsen Verdienste der Sprache um das Denken werden durch die kleinen Mängel, welche sie dem letzteren verursacht, durchaus nicht beeinträchtigt. Es ist nämlich Thatsache, dafs unser Denken, wenn es sich all der Worte und Namen erinnern mufs, sich notwendig verlangsamt und oft ganz zum Stillstand kommt, bis der entsprechende Wortlaut aus der Erinnerung aufgetaucht ist. Es kommt auch nicht selten vor, dafs die Sprache Anlafs giebt, wenig zu denken, und infolge dessen in einer langen Rede nur kurzer Sinn enthalten ist. Allein diese und andere Beeinträchtigungen des Denkens durch das Wort würden in noch höherem Grade vorhanden sein, wenn statt der Wortzeichen die Phantasiebilder die Gedanken begleiten müfsten.

Die Sprache ist aber nicht blofs für den einzelnen ein grofses Förderungsmittel zur Vervollkommnung des Geistes; sie ist es

---

[1] »Mikrokosmos.« Bd. II. 4. Aufl. S. 260.

noch mehr dadurch, dafs sie das vorzüglichste Mittel ist, wodurch der Mensch seine Gedanken und all die Bewegungen seines Herzens den anderen Menschen mitteilt. Wohl stehen hierzu, wie oben schon bemerkt, auch andere Zeichen zu Gebote, wie Bewegungen des Körpers, Gebärden, Mienen u. s. w., allein sie bleiben alle weit hinter dem Worte zurück, wenn es gilt, den Gedankenreichtum mit all seinen Nuancierungen und Verzweigungen auf andere überströmen zu lassen. Das Wort verknüpft Geist mit Geist, Herz mit Herz; es läfst sichtbar werden die leisesten und stärksten Bewegungen des Herzens, wie die erhabensten Gedanken und die tiefsten Spekulationen. Wie ein belebender Strom trägt die Sprache überallhin des Geistes Samen und Frucht, überallhin Licht und Leben und Aufmunterung und Anregung; sie begeistert Einzelne und ganze Völker und verknüpft alle zum sozialen Leben.

Der Mensch giebt aber nicht blofs seine Geistesprodukte durch die Sprache an die anderen; er empfängt auch in gleicher Weise durch den Strom der Sprache die geistigen Erzeugnisse der anderen, und zwar aller anderen, der ganzen Menschheit. Sie ist der Kanal, durch den ihm der grofse Wissensschatz aller Zeiten zuströmt; durch sie wird er Erbe der Wahrheit aller Jahrhunderte und aller Völker. Man darf geradezu sagen: ohne die Sprache gäbe es wohl in einzelnen Menschen eine Wissenschaft, aber die Menschheit selber, die Societät, bliebe ohne Wissenschaft; die Sprache ist das vorzüglichste Unterrichtsmittel. Was die Sonne für das sensitive und vegetative Leben, für Wachstum und Gedeihen von Pflanzen und Tieren, das ist die Sprache für das geistige Leben. Lassen wir die Sonne erlöschen, und es wird Nacht und kalt und unfruchtbar auf Erden: lassen wir die Sprache verstummen, und es wird finster in den Geistern und öde im Herzen. Doch wer zweifelt daran? Es frägt sich nur, ob die Kraft dieses Unterrichtsmittels soweit reicht, dafs es uns auch die ersten Begriffe, die Keime der Wahrheit, zu übermitteln vermag, wie der Traditionalismus und Materialismus annehmen. In dieser Beziehung müssen wir entschieden mit Nein antworten und behaupten: Der Verstand gewinnt seine erste Entwickelung nicht durch Unterricht.

Jeder Unterricht setzt, wie schon Aristoteles[1] bemerkt, etwelche Erkenntnis voraus, weil der Lehrer nichts anderes thut, als dafs er den Schüler durch Zeichen, Gebärden und ganz besonders durch Worte, die demselben schon bekannt sind, auf einen Gedanken hinlenkt und durch Analysierung desselben und Vergleichung mit anderen Gedanken ihn neue Ideen finden läfst oder ihn lehrt, aus gewonnenen Wahrheiten andere abzuleiten. Der Unterricht kann somit nicht die ersten Ideen geben, sondern setzt sie voraus und lehrt nur sie zu entwickeln, zu vergleichen und zu verbinden, wodurch der Verstand selber die neuen Wahrheiten findet. Lehren heifst nicht, die eigene Wissenschaft dem Schüler mitteilen, sondern es heifst den Schüler unterstützen, auf dafs er durch seine eigene Erkenntniskraft sich die Wissenschaft erzeugt. Der englische Lehrer definiert deshalb das *docere* als *»causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius«*.[2] Die *causa principalis* für die Wissenschaft ist demnach der Schüler, der Lehrer ist nur sekundäre Ursache im Sinne von Unterstützung und Hilfe, indem er durch die Sprache oder andere Zeichen den Lernenden veranlafst, in sich selber den Gedankenprozefs nachzubilden, durch den der Lehrer zur Wissenschaft gelangt ist.[3] Kommt der Schüler nicht zur Einsicht, dafs der Schlufssatz in den Prämissen enthalten ist, und nimmt er den Satz des Lehrers doch an, so weifs er denselben nicht, sondern glaubt ihn.[4] Daher kommt es, dafs in unseren Schulen soviel gelernt, aber so wenig gelehrt wird.

Aber auch diese äufsere Hilfe, welche der Unterricht für die Entwickelung des Verstandes gewährt, ist nicht absolut notwendig. Alle Wissenschaft entsteht nämlich durch Anwendung der allgemeinen Prinzipien auf bestimmte Objekte. Die allgemeinen Prin-

---

[1] *Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Analyt. Post. lib. I. c. 1.

[2] Quaest. disp. qu. 11 de magistro a. 1.

[3] *Secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum.* Ibid.

[4] *Si aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur: non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem.* Ibid. Dieselben Gedanken trägt der hl. Augustin vor in seinem Buch »De magistro«, bes. c. 10 u. 11.

zipien erzeugt der Geist von selber ohne alle Beihilfe von aufsen durch Analyse seiner ersten Begriffe. Die bestimmten Objekte, auf welche er sie anwendet, können sein: die Welt, das eigene Ich und Gott. Da nun die ersteren beiden Objekte durch äufsere und innere Erfahrung der Seele stets gegenwärtig sind, so hat dieselbe keine äufseren Mittel nötig, wodurch sie auf diese Objekte aufmerksam gemacht und getrieben wird, dieselben näher zu erkennen. Gott ist wohl unserer Seele weder durch äufsere noch innere Erfahrung gegenwärtig, aber er wird mit Hilfe des Kausalitätsprinzips als erste Ursache leicht erschlossen. So gewinnt der Geist mittelst der natürlichen Logik ohne alle Beihilfe des Unterrichts einige Wahrheiten, die leichteren und den Prinzipien näher liegenden, sowohl der höheren als niedrigeren Ordnung. Von diesen spekulativen Wahrheiten ist aber der Schritt zu den praktischen oder moralischen ein leichter, weil die praktische Wahrheit nur ihrem Zwecke nach von der spekulativen verschieden ist. Somit kann die menschliche Vernunft sich entwickeln bis zu einem gewissen Grade ohne allen Unterricht. Daher lehrt auch der hl. Thomas einen doppelten Weg zur Wissenschaft, den Weg der Erfindung und den Weg des Unterrichts — *via inventionis* und *via disciplinae*.

Dabei bleibt vollkommen bestehen, was wir über die hohe Bedeutung des Unterrichts gesagt haben. Wir halten nur fest, dafs er die ersten Erkenntnisse nicht vermitteln kann, und dafs er für die folgenden Erkenntnisse nicht absolut notwendig ist; wir wiederholen aber, dafs eine vollkommene Ausbildung des menschlichen Geistes ohne Unterricht nicht möglich ist. Individuen, wie ganze Völker, die des guten Unterrichts entbehren, bleiben geistig tief stehen.

3. Ursprung der Sprache.

Um das Vorausgehende zu ergänzen und noch mehr zu begründen, müssen wir auch die Frage um den Ursprung der Sprache, wenn auch nur im allgemeinen, behandeln. Wir können die vielen verschiedenen Ansichten hierüber unter drei Klassen subsumieren.

Die eine Richtung hält die Sprache nicht für ein Produkt des Menschen, sondern läfst sie anerschaffen und angeboren

sein. Hierher gehören, wie schon oben erwähnt, die Traditionalisten, besonders Graf Bonald. Die Sprache kann nach ihnen nicht eine Erfindung des Menschen sein, denn jede Erfindung vollzieht sich durch Denken; nun ist aber ein Denken ohne die Sprache nicht möglich, folglich müfste die Sprache schon vor ihrer Erfindung erfunden sein. Die Sprache mufs demnach anerschaffen sein; sie mufs dem Menschen von Natur aus zukommen. Dieses Anerschaffensein fassen jedoch die Traditionalisten nicht im gleichen Sinne; es giebt solche unter ihnen, welche die Sprache als ein Geschenk der göttlichen Offenbarung ansehen. Gott habe dem ersten Menschen sofort nach seiner Erschaffung die Sprache und durch sie alle Ideen und alle Wahrheit gegeben. Bonald selbst erklärt mitunter das Angeborensein der Sprache in diesem Sinne.[1]

Die Ansicht des Traditionalismus ist jedoch nicht original; vor ihm haben die Empiristen, wie z. B. Condillac und Rousseau, in derselben Weise die Sprache entstehen lassen. Denken ist inneres Sprechen, sagt Rousseau, und darum konnte der Mensch die Sprache nicht schaffen; um nur an ihre Erfindung denken zu können, mufste er schon sprechen können. Auch unter den neueren Sprachforschern der empirischen Schule finden wir solche, welche die Sprache als angeboren betrachten. So meint Wilhelm v. Humboldt, dafs der Mensch in Folge dieser angeborenen Sprache unwillkürlich getrieben wird, gewisse Vorstellungen durch gewisse Laute zu äufsern, die bei allen Menschen dieselben sind. Wie das Tier unwillkürlich und konstant dieselben Laute benützt, um seine Empfindungen auszudrücken, so gebraucht jeder Mensch von Natur aus bestimmte Laute, um seine Gedanken kund zu geben. Diese Ursprache wird dann weiter ausgebildet, und daraus entstehen dann die verschiedenen Sprachen.

Im vollen Gegensatz hierzu steht der Rationalismus, Idealismus und Materialismus in all seinen Schattierungen, welche einstimmig lehren, dafs der Mensch durch seine eigene Kraft die Sprache erfunden und ausgebildet habe.[2] Wir können

---

[1] Vgl. Ferraz, »Traditionalisme«, Paris 1880 p. 96 ff., und Stöckl, »Geschichte der neueren Philosophie«, Bd. II. 540 ff.

[2] Das Historische hierüber siehe bei Steinthal: »Der Ursprung der Sprache«.

dieselben trotz ihrer Vielgestaltigkeit in zwei Klassen teilen. Die eine läfst die Sprache, wenn wir so sagen dürfen, von aufsen kommen, indem der Mensch die Naturlaute, besonders die Laute der Tiere, nachahmt (Nachahmungstheorie). Dabei soll, wie z. B. bei Wundt, der Naturtrieb, »seine Gefühle und Affekte mit Bewegungen zu begleiten« eine grofse Rolle spielen.[1] Von Darwin haben wir schon früher bemerkt, dafs er durch Lautnachahmung die Sprache erklären will. »Was den Ursprung der artikulierten Sprache betrifft,« schreibt er, »so kann ich . . . . nicht daran zweifeln, dafs die Sprache ihren Ursprung der Nachahmung und den durch Zeichen und Gesten unterstützten Modifikationen verschiedener natürlicher Laute, der Stimmen anderer Tiere und der eigenen instinktiven Ausrufe des Menschen verdankt.«[2] Dabei sollen allerdings noch andere Faktoren mitgewirkt haben, wie Vererbung, Erinnerung an frühere bei ähnlichen Empfindungen ausgestofsene Laute, Erfahrung von dem Nutzen des Wechselns und Modulierens der Stimme u. dgl.

Umgekehrt will die andere Klasse die Sprache aus dem Innern ableiten, aus der Umbildung der eigenen Laute, der Empfindungslaute (Interjektionaltheorie). Die Ausrufe des Staunens, der Verwunderung, der Freude u. s. w. sollen die Quelle der Sprache sein. Manche Physiologen stützen sich hierbei auf die Lokalisation des Sprachvermögens an einem bestimmten Punkt der linken Gehirnhemisphäre. Manche lassen durch das Sprachvermögen nicht blofs die eigenen Empfindungslaute zu artikulierten Lauten umbilden, sondern auch die Laute der Tiere und anderer Wesen nachahmen und verbinden so die beiden Ansichten, wie wir es bei Darwin vernommen haben.

So sehr die aufgeführten Ansichten, namentlich die letzteren, gegenwärtig fast allgemein angenommen sind, so können wir

---

[1] »Auf das Objekt, das seine Aufmerksamkeit fesselt, weist der Naturmensch mit der Hand hin, die Bewegung anderer Wesen oder selbst lebloser Objekte, die sein Mitgefühl erregen, bildet er nach durch eine ähnliche Bewegung und er begleitet diese Bewegungen mit Lauten, welche nach dem Prinzip der Verbindung analoger Empfindungen die stumme Gebärde verstärken. Oder er weckt eine reproduzierte Vorstellung zu gröfserer Lebendigkeit, indem er den Gegenstand derselben durch malende Pantomimen nachbildet und wieder einen gleich bedeutungsvollen Laut hinzufügt.« D. c. W. Bd. II. S. 431.

[2] »Abstammung des Menschen.« Bd. I. S. 47.

doch keiner beipflichten. Wir halten vielmehr an dem fest, was uns die biblische Geschichte über den Ursprung der Sprache erzählt; nach ihr hat Gott den ersten Menschen die Sprache als etwas Fertiges verliehen, so dafs er sie nicht zu erfinden und auszubilden brauchte. Es wird uns auch nicht schwer werden, die aufgeführten Theorieen in den folgenden Thesen als irrig zu widerlegen.

a) Die Sprache ist dem Menschen nicht anerschaffen oder angeboren.

Die Vertreter der angeborenen Sprache berufen sich in ersterer Beziehung auf die Thatsache, dafs den Tieren von Natur aus gewisse Laute, gewisse Töne, die manche auch Tiersprache nennen, eigen sind. Um wieviel mehr, sagen sie, mufs dem edelsten Geschöpf, dem Menschen, die Sprache vom Schöpfer als Angebinde mitgegeben worden sein? Dagegen ist einfach zu bemerken, dafs die Sprache des Menschen mit dem Gesang der Vögel, mit dem Brüllen des Löwen und dem Wiehern des Pferdes nichts gemein hat, sie ist wesentlich etwas anderes, und darum geht der Schlufs vom Tier zum Menschen nicht. Insoweit der Mensch mit dem Tier übereinkommt, besitzt auch er dieselben Naturlaute, um seine Empfindungen auszudrücken. Das Kind stöhnt, heult, klagt, schreit u. s. w.

Wäre die Sprache den Menschen anerschaffen, dann müfste sie wenigstens ihren Hauptbestandteilen nach unveränderlich und bleibend sein. »Das Angeschaffene hat, weil es angeschaffen ist, unvertilgbaren Charakter.«[1] Es giebt aber nichts, was sich mehr ändert und mehr dem Wechsel unterworfen ist, als die Sprache. Wie haben nicht unsere Voreltern vor 500 Jahren das Deutsche gesprochen! und wie verschieden ist nicht unser jetziges Deutsch von dem, das zu Tacitus' Zeit in den Wäldern unseres Vaterlandes erklungen ist! Doch das ist noch das Allerwenigste. Wie lassen sich die grundverschiedenen Sprachen erklären, in denen die entgegengesetztesten Laute für denselben Gedanken genommen werden, wenn die Sprache anerschaffen ist? Denn die Anerschaffung oder das Angeborensein hat doch nur dann einen

[1] Grimm, »Über den Ursprung der Sprache«, 7. Aufl. S. 15.

Sinn, wenn man annimmt, dafs dem Menschen anerschaffen ist, bestimmte Begriffe, mindestens die Stammbegriffe, mit demselben Laut zu bezeichnen.

Gegen das Angeborensein der Sprache spricht auch der Umstand, dafs sie stets erlernt werden mufs, und immer eine solche erlernt wird, wie sie die Umgebung spricht, daher die Muttersprache. Was uns dagegen angeboren ist, das üben wir ohne alles Erlernen, wie z. B. das Sehen, Denken, Wollen. Wie wenig die Geburt hierbei zu thun hat, beweist auch die Thatsache, dafs z. B. ein neugeborenes Kind einer französischen Mutter nach Deutschland gebracht und dort erzogen nur deutsch spricht. Von Schopenhauer, welcher in seiner Jugend nach Frankreich gebracht wurde und dort einige Jahre lebte, erzählt man, dafs er bei seiner Rückkehr das Deutsche völlig verlernt hatte. »Dieselben gleichgearteten Menschen,« bemerkt Grimm, »die heute uns geboren bald alle Laute und Eigenheiten unserer jetzigen Sprache sich erwerben, würden vor fünfhundert oder tausend Jahren zur Welt gebracht ebenso leicht und unvermerkt in den Besitz alles dessen gelangt sein, was unserer Vorfahren Sprache von der heutigen unterscheidet. Die Besonderheit jeder einzelnen Sprache ist also abhängig von dem Raum und der Zeit, in welcher die sie Übenden geboren und erzogen werden, Raum und Zeit sind Anlafs aller Veränderungen der menschlichen Sprache, aus ihnen allein läfst sich die Mannigfaltigkeit und Abweichung der einem Quell entstammenden Völker begreifen.« [1]

b) Die Sprache ist nicht von den Menschen erfunden oder ausgebildet worden.

1. Dafs die menschliche Sprache nicht in der Nachahmung der Naturlaute lebender und lebloser Wesen ihren Ursprung haben kann, ergiebt sich aus der einfachen Erwägung, dafs sich unter dieser Voraussetzung die Verschiedenheit der Sprachen absolut nicht erklären läfst. Die Naturlaute, wie das Heulen des Sturmes, der Gesang der Vögel, das Brüllen der wilden Tiere u. s. w., treten an alle Menschen in gleicher Weise heran, und doch werden sie nicht in gleicher Weise nachgeahmt, d. h. sie werden

[1] Ebd. S. 17.

überhaupt nicht nachgeahmt. Wenn diese Nachahmungstheorie sich besonders auf die sogenannten Klangnachahmungen zu berufen sucht, so haben wir schon früher dargethan, dafs diese Stütze eine morsche ist. Dazu kommt, dafs es ja unzählige Gegenstände giebt, welche in keiner Weise einen Laut von sich geben, aber gleichwohl vom Menschen benannt werden. Woher stammen diese Namen? Wenn man sagt, dafs die Eindrücke auf die verschiedenen Sinne des Menschen einander ähnlich sind, und deshalb der Laut für den Gehöreindruck auf die ähnliche Gesichts- oder Geruchsempfindung in metaphorisch-symbolischer Anwendung übertragen wird, so dürfte es ein verzweifeltes Beginnen sein, solches allgemein nachzuweisen, und noch gröfser dürfte sich die Verzweiflung gestalten, wenn man diese metaphorische Übertragung als das Ursprüngliche in der Sprache nachweisen wollte. Doch wenn wir die ganze Nachahmungstheorie in Bausch und Bogen zugeben, so ist doch die Sprache, wie sie jetzt vor uns steht, nicht erklärt. Ein sehr grofser Teil derselben bezeichnet durchaus keine sinnlichen, hörbaren und sehbaren Dinge, sondern übersinnliche, geistige Dinge; wie haben sich nun nach der fraglichen Theorie diese Wörter und Sprachbestandteile gebildet?

2. Nicht minder irren jene, welche die Sprache aus der Umbildung der menschlichen Naturlaute hervorgehen lassen. Bringt der Trieb und das Sprachvermögen die Sprache hervor, und zwar mit Notwendigkeit, so kann dies nur nach notwendigen und bestimmten Gesetzen geschehen; der Sprachentrieb ist ja keine freie Kraft. In diesem Falle mufs dann die Umbildung unserer Gefühlsäufserungen bei allen Menschen dieselbe sein, und es bleibt unerklärlich, wie soviele verschiedene Sprachen entstehen konnten. Will man ein solch gesetzmäfsiges Wirken des Sprachtriebes nicht zugeben, dann bleibt es ein Rätsel, wie gleichwohl eine grofse Anzahl von Menschen zu derselben Sprache gekommen ist. Und woher dann jene feine Ausgestaltung, jene systematische Ordnung und organische Entwickelung? Woher die in allen Sprachen herrschenden allgemeinen Sprachgesetze, wenn die Ursache und Grundlage der Sprache nichts anderes ist als ein Ausruf, eine Empfindung, ein Schrei? Doch lassen wir das; die fortschreitende Sprachvergleichung hat hierüber bereits ihr Urteil gefällt. Sie hat

nachgewiesen, dafs sich die Wurzelwörter, die Sprachwurzeln in keiner Sprache auf Interjektionen zurückführen lassen, und dafs letztere für die Sprachentwickelung ganz unfruchtbar sind. Es ist das auch sonnenklar. Der Ausruf des Staunens und der Bewunderung, etwa das »Ah!«, ist nichts anderes als Ausdruck einer Empfindung, und kann darum nie den Gegenstand darstellen und ein natürliches Zeichen für denselben sein.

c) Die Sprache ist den Menschen von Gott verliehen worden.

Dafs Gott dem ersten Menschen die Sprache verliehen hat, ist eine theologische Wahrheit, für welche die hl. Schrift Zeugnis giebt, wenn sie dem ersten Menschen sofort nach seiner Erschaffung die Sprache beilegt. Für diese Lehre der Schrift spricht auch die Vernunft. Als Haupt und Stammvater des Menschengeschlechtes mufste der erste Mensch nicht blofs körperlich vollkommen sein, sondern auch geistig so ausgerüstet dastehen, um seiner hohen Stellung genügen zu können. Wie er physisch vollendet ins Dasein trat, so mufste er auch geistig ausgewachsen sein, um seine Stellung als Vater und Erzieher der Menschheit antreten zu können. »Seine Wissenschaft war, quantitativ genommen, von der allergröfsten Ausdehnung, und was nur menschliche Kräfte jemals erfassen können, das alles war Adam bekannt. Wie an Ausdehnung, so war auch an Klarheit und Bestimmtheit seine Erkenntnis der aller anderen Menschen überlegen . . . er war der gröfste Theologe, der gröfste Philosoph, der gröfste Mathematiker, der gröfste Astronom, der gröfste Physiker, der gröfste Physiolog, den die Erde getragen.«[1] Zu einer solchen gewaltigen Ausrüstung gehörte aber notwendig die Sprache. *Adam in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium* (Intellekt und dessen oberste Prinzipien), *sed quantum ad terminum* (Verwirklichung und Vollendung des Vermögens); *eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis; a patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem.*[2]

---

[1] Vgl. Kaulen d. c. W. S. 82.

[2] S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 18 a. 4; vgl. s. th. I. qu. 94 a. 3.

Damit stimmt auch die neueste sprachvergleichende Wissenschaft überein, welche nicht blofs lehrt, dafs sich alle Sprachen als die Verzweigungen und Verästungen einer gemeinsamen Stammsprache oder Ursprache[1] sich erweisen, sondern auch aus der Geschichte der Sprachen nachweist, dafs die Sprachen sich nicht von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen entwickelt haben, sondern im Gegenteil »ihren Abfall von einer vollendeten Gestalt zur minder vollkommenen verraten«.[2] Hätte der Mensch die grofse und schwere Aufgabe gehabt, die Sprache zu schaffen, so wären sicher viele Jahrhunderte vergangen, ehe ihm das einigermafsen geglückt wäre, und die Geschichte der Sprachen würde diesen allmählichen Entwickelungsprozefs, der viele Versuche und mifsglückte Anläufe aufweisen würde, unzweifelhaft konstatieren. Wie der Mensch so hat auch die Sprache ihren Sündenfall gehabt, und wie der Mensch so bedarf auch die Sprache ihrer Erlösung.

Die neueste Sprachvergleichung, welche namentlich in Deutschland begonnen hat und daselbst zur Stunde mehr als in anderen Ländern kultiviert wird (wir erinnern nur an Leibniz, Herder, Schlegel, Humboldt, Adelung, Grimm, Bopp, Schleicher, Meyer), hat es wohl zu manchen erfreulichen Resultaten gebracht, aber man kann noch lange nicht von einer »Sprachwissenschaft« reden, denn die Forscher sind in ihren Ansichten noch sehr uneinig. Dieses Studium wird auch so lange unfruchtbar bleiben, als man nicht die wahre Philosophie und den Glauben der Kirche zu Hilfe nimmt. Will man des Menschen Sprache verstehen, mufs man den Menschen und seinen Geist verstehen; will man den Ursprung der Sprache erforschen, mufs man den Ursprung des Menschen kennen, denn mit dem Menschen beginnt die Sprache.

---

[1] Kaulen, d. c. W. Kap. VIII.: »Die Ursprache«. Kaulen hält das Hebräische für die Ursprache der Menschheit.

[2] Grimm, ebend. S. 22. — »Wenn die lächerliche Hypothese von einem primitiven Zustand der Wildheit oder Roheit unter den Menschen . . . . auf irgend einer Seite mit der vollkommensten Niederlage das Feld geräumt hat, so war es in der Wissenschaft der Sprache. Fürwahr diese gefabelten Schlammquabben und urweltlichen Pescherähs haben sich Sprachen erfunden, von welchen die Götter der jüngsten Zeugung . . . bekennen müssen, dafs hier etwas über ihre Kräfte walte.« Fick, »Aphorismen«.

Die Entstehung des Menschen ist aber eine Thatsache, die der Offenbarung angehört. Ohne letztere wird man somit auf diesem Gebiet nicht vorwärts kommen.

Die Rationalisten sind allerdings schnell fertig, wenn es gilt, die Unmöglichkeit einer geoffenbarten Sprache darzuthun. J. Grimm glaubt durch zwei Bemerkungen die Sache fertig gebracht zu haben, nämlich dafs die Mitteilung der Sprache nur durch einen redenden Gott erfolgt sein konnte, den aber die sprachlosen Menschen natürlich nicht hätten verstehen können. Zudem müfste ein redender Gott einen menschlichen Leib haben und alle menschlichen Organe und Glieder, was wieder unzulässig ist. Diese Herren kommen ohne Gott auf die leichteste Weise über alle Schwierigkeiten hinweg, nur mit Gott will sich auch nicht die geringste Schwierigkeit besiegen lassen. Wie denn auch Grimm dreist schreiben kann: »Man fühlt sich in einen Kreis von Widersprüchen gebannt, die, wenn überall vortretend, kaum irgend greller obwalten, als wo ein göttlicher Ursprung der Sprache behauptet werden soll.«[1] Und doch hätte Grimm nur konsequent seine eigene Lehre entwickelt, wenn er einen göttlichen Ursprung der Sprache behauptet hätte. Er hält nämlich fest, dafs die ersten Menschen ausgewachsen und vollständig entwickelt ins Dasein traten. »Das ist anzunehmen,« schreibt er, »dafs Mann und Weib zusammen, vollwüchsig und zeugungsfähig erschaffen wurden, denn nicht setzt der Vogel das Ei, die Pflanze den Samen, sondern das Ei den Vogel voraus, das Korn die Pflanze; Kind, Ei, Samenkorn sind Erzeugnisse, folglich unerschaffen: der erste Mensch war also nie Kind, doch das erste Kind hatte einen Vater.«[2] Aber was soll ein »vollwüchsiger«, ein ausgebildeter Mensch ohne Sprache? Ist überhaupt eine volle Ausbildung ohne Sprache möglich? Der Mensch kann wohl ohne Wort denken, aber er kann ohne Wort sich nicht vollkommen geistig entwickeln. Und wie wäre ein Familienleben der ersten Menschen möglich gewesen, wenn der Mann dem Weib und den Kindern sprachlos gegenüber gestanden wäre? Grimm selber findet in der Sprache »fast etwas Übermenschliches«; sie ist »das gröfste, edelste und unentbehrlichste Besitztum«; sie trägt »Göttliches an sich«. Wir fragen ihn und

---

[1] Ebd. S. 24. [2] Ebd. S. 33.

alle Anhänger seiner Richtung: Ist ein Mensch vollwüchsig und ausgebildet ohne dieses Besitztum? Und wenn er sich dieses höchste Gut, das ihn erst zum Menschen macht, erwerben mufs, gelingt ihm solches in Jahrzehnten? Und wenn nicht, vermag er seine Stellung als Stammvater zu erfüllen?

Selbstverständlich will unsere Thesis nicht sagen, dafs Gott dem Menschen die Sprache geben mufste; nein, der Mensch hätte infolge seiner Sprachanlage selber die Sprache finden können. Es läfst sich gar kein Grund angeben, warum der von Gott erschaffene und erwachsene Mensch seine aus der ihn umgebenden Sinnenwelt geschöpfte Erkenntnis nicht durch Zeichen einem anderen hätte mitteilen können, seien diese Zeichen Winke oder Gebärden oder bestimmte Laute, an die er eine bestimmte Vorstellung knüpfte. Und wenn dies für die Ideen der sinnlichen Dinge möglich war, dann war eine ähnliche Anwendung von Zeichen für übersinnliche Ideen ebenso möglich.

Ein positiver Beweis läfst sich daraus führen, dafs die grofse Abhängigkeit der Sprache von der Vernunft eine unleugbare Thatsache bildet. Die Sprache folgt nach allen Beziehungen der Entwickelung des menschlichen Geistes sowohl im einzelnen Menschen als im grofsen Ganzen. Wenn das Kind zu denken anfängt, fängt es zu reden an, und mit dem Wachsen seiner geistigen Ausbildung wächst auch seine Sprache. Wird es ein starker Denker, dann wird seine Sprache auch mächtig und gewaltig und hinreifsend; bleibt es ungebildet, dann bleibt auch seine Sprache roh und hart. Dasselbe gilt von den Völkerindividuen. Je höher das Volk, desto vollkommener seine Sprache. Sinkt die Bildung, dann sinkt auch die Sprache. Die Tugenden und Mängel einer Nation, wie auch ihre charakteristischen Eigenschaften zeigen sich an ihrer Sprache. Die leichtbeweglichen südlichen Völker haben eine leichte Sprache. Der ernste Norden hat eine abstrakte und philosophische Sprache, das pantheistische Deutschland hat eine pantheistische Sprache. In dieser Beziehung stimmen wir vollkommen mit Grimm überein, wenn er schreibt: »Im langen, unabsehbaren Gebrauch sind die Wörter zwar gefestigt und geglättet, aber auch vernutzt und abgegriffen worden oder durch die Gewalt zufälliger Ereignisse verloren gegangen. Wie die Blätter vom Baum, fallen sie von ihrem Stamm zu Boden, und werden

von neuen Bildungen überwachsen und verdrängt: die ihren Stand behaupteten, haben so oft Farbe und Bedeutung gewechselt, dafs sie kaum mehr zu erkennen sind. Für die meisten Einbufsen und Verluste pflegt aber beinahe auf der Stelle und von selbst sich Ersatz und Ausgleichung darzubieten.«[1] Welch eine Veränderung gegenüber den Tönen und Lauten der Tiere, die seit Jahrtausenden stereotyp dieselben sind!

In der Behauptung der Möglichkeit der eigenen Schöpfung der Sprache ist aber nicht eingeschlossen, dafs ein Kind, sich selber überlassen und von aller menschlichen Gesellschaft entfernt, etwa in Wäldern von stummen Dienern auferzogen, zur Sprache käme.[2]

DRITTES KAPITEL.

Das höhere Begehren oder der Wille.

Das Begehren, das dem höheren Erkennen folgt, heifst Wille oder vernünftiges Begehren. Sein Objekt ist das Gute, aber nicht das singuläre Gute, sondern das Gute im allgemeinen — *bonum universale.* Da nämlich der Wille vom Erkennen abhängt, und da der Intellekt das Allgemeine zum Objekt hat, so kann auch der Wille nur das Gute im allgemeinen erstreben.[3] Weil jedoch unter den Begriff des Guten absolut genommen alles Seiende fällt, denn die Güte ist eine Proprietät alles Seienden, so kann der Wille alles Seiende anstreben, vorausgesetzt, dafs es ihm als naturgemäfs und konvenient vorgestellt wird. Das adäquate Objekt des Willens ist deshalb nicht dieses oder jenes Gut, wie das adäquate Objekt des Intellekts nicht diese oder jene Wahrheit ist, sondern das Gute als solches. Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dafs der Wille auch die Einzelgüter begehren kann. Im Gegenteil, er ist in seinem Handeln immer an die Einzelgüter gebunden; alles, was im Universum existiert, ist lauter singuläres

---

[1] Ebd. S. 52.

[2] Vgl. die schöne Sage bei Grimm S. 32.

[3] *Sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 25 a. 1 ad 6.

Gut, dieses oder jenes Gut. Aber all diese Güter sind nicht sein *objectum proprium* oder sein adäquates Objekt, weil der Wille nur das Gute im allgemeinen sucht. Er kann die Einzelgüter aber anstreben, sobald und insoweit sie an dem Guten partizipieren, d. h. sobald er erkennt, dafs sie für ihn gut sind.[1] Dabei bleibt der wesentliche Unterschied zwischen dem höheren und niederen Begehren immerhin gewahrt. Wenn der Wille ebenfalls Einzelgüter anzustreben vermag und sinnliche Einzelgüter, so strebt er dieselben nicht auf dieselbe Weise und aus demselben Grunde an; er sucht das partikuläre Gut aus einem allgemeinen Grunde — *secundum rationem universalem,* weil es an dem Guten als solchem partizipiert.[2] Es strebt wohl jedes Vermögen durch seinen *appetitus naturalis* nach seinem eigentümlichen Objekt in einer allgemeinen Weise; ein jedes Vermögen ist nach unserer früheren Lehre im allgemeinen auf sein Objekt hingerichtet, weshalb auch das sinnliche Begehren von Natur aus nicht diese oder jene Sinnesgüter verlangt, sondern nur die Einzelgüter *in communi.* Allein wenn auch letzteres der Fall ist, so verlangt der *appetitus sensitivus* die Einzelgüter doch nie *sub ratione universalis boni,* sondern nur, weil dieses oder jenes Gut ihm als konvenient erscheint, während das intellektuelle Begehren das partikuläre Gut immer nur deswegen anstrebt, weil es am *bonum universale* oder *bonum commune* partizipiert. Etwas anderes ist das Streben nach dem Guten *in communi,* und wieder etwas anderes das Streben nach dem *bonum commune;* ersteres eignet dem sinnlichen, letzteres dem höheren Begehren.[3] Und so finden wir in der That auch beim Willen, dafs der Mensch in seinem Begehren nur dort eine Grenze hat, wo das Sein aufhört. »Während das sinnliche Begehren,«

---

[1] Wir sagen »für ihn gut«, d. h. der Wille strebt nicht jedes Gut an, sondern nur das, was als ihm entsprechend vorgestellt wird. *Considerandum est, quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem.* S. Th. quaest. disp. de malo qu. 6 a. 1.

[2] *Appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam, singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum.* S. Th. s. th. I. qu. 80 a. 2 ad 2.

[3] Vgl. die ausführliche Entwickelung dieses Gedankens bei Cajetan in s. th. I. qu. 80 a. 2 ad 2.

sagt Kleutgen[1], »auf das Körperliche und unter diesem auf dasjenige, was der natürlichen Beschaffenheit des organischen Wesens entspricht, beschränkt ist, sind die Grenzen, innerhalb welcher sich das menschliche Wollen bewegt, so weit, als jene der Erkenntnis. Es giebt nichts so Erhabenes im Himmel und nichts so Niedriges auf Erden, nichts so Ernstes im Leben und nichts so Kindisches im Spiele, keine so reine Tugend und kein so schmutziges Laster, welches der Mensch nicht wollen könnte.«

Es haben einige Philosophen, wie z. B. Saisset, angenommen, dafs das Objekt des Willens nicht das Gute sein müsse; der Wille könne auch nach dem Bösen als solchem streben. Sie stützen sich dabei auf die Thatsache, dafs der Mensch Dinge anstrebe, die seiner Natur nicht konvenient sind. Diese Thatsache läfst sich allerdings nicht leugnen, aber sie beweist nicht, was damit bewiesen werden will. Die Menschen streben nämlich auch das Böse *sub ratione boni* an; sie streben nach dem ihrer Natur inkonvenienten Objekt nur deswegen, weil sie es für ein Gut halten. Daran ändert auch die Thatsache nichts, dafs es Menschen giebt, die aus Bosheit das Böse thun, denn auch in diesem Falle wird das Böse, dessen man sich rühmt, das man mit höhnischer Verachtung des Gebotes begeht, doch nur deswegen verübt, weil man in der Befriedigung des Eigenwillens ein Gut findet. Man freut sich, fühlt sich glücklich, einem anderen trotzen zu können; ihm zu zeigen, dafs man sein eigener Herr ist.[2]

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs der Wille auch sich selber und seine Akte begehren kann. Der Intellekt erkennt auch den Willen und dessen Thätigkeit als etwas Gutes und Begehrenswertes. Notwendig mufs dann der Wille sich selber zum Objekt seiner Thätigkeit machen können. So finden wir auch beim Willen eine reflexe Thätigkeit, wie beim Erkennen. *Voluntas vult se velle et diligit se diligere.*[3] Daher freuen wir uns über unsere Liebe zur Wissenschaft; wir lieben unser Verlangen nach der Tugend u. s. w.

Nach dem Gesagten können wir den Willensakt oder das *voluntarium* definieren als jene Thätigkeit, welche aus einem

---

[1] »Philosophie der Vorzeit.« Bd. II. n. 806.

[2] Vgl. Weifs, »Apologie des Christentums«. Bd. I. S. 249 ff.

[3] S. Th. in I. S. dist. 17 qu. 1. a. 5 ad 3.

inneren Prinzip hervorgeht mit Erkenntnis des Zweckes — *operatio ab intrinseco principio procedens cum cognitione finis.*[1] Der Willensakt geht aus einem inneren Prinzip hervor, d. h. er entspricht der Neigung und dem Verlangen des Thätigen. Damit ist aber das Wollen seiner Natur nach noch nicht bestimmt, sondern es ist nötig, dafs das Objekt, auf welches die Neigung geht und um dessentwillen der Akt geschieht, erkannt ist.[2] Demnach ist kein Willensakt vorhanden, wenn der Akt nicht aus einem inneren, sondern aus einem äufseren Prinzip hervorgeht und zugleich der Neigung des Wollenden widerstreitet, wie wenn z. B. jemand zu Boden geworfen und gefesselt wird. Ein solcher Akt ist ein *actus involuntarius sive violentus.* Desgleichen kann von keinem Willensakt die Rede sein, wenn bezüglich des Objekts ein *error invincibilis* vorhanden ist, d. h. ein solcher Irrtum, an dem der Wollende keine Schuld trägt, und zu dessen Verhütung er auch alle Sorgfalt angewendet hat, wie wenn z. B. jemand in der Meinung ein Wild zu erlegen seinen Vater tötet.[3]

Von dem *actus involuntarius* unterscheidet die Schule den *actus non voluntarius* und versteht darunter jene Thätigkeit, die zwar nicht aus dem Willen hervorgeht, aber auch nicht dem Willen widerstreitet. Hierher gehören z. B. alle vegetativen Akte, welche sich unabhängig vom Willen vollziehen und mit seiner Neigung nicht im Widerspruch stehen. Desgleichen müssen wir als *actus non voluntarii* jene Handlungen bezeichnen, welche ebenfalls bezüglich des Objekts von einem Irrtum begleitet sind, jedoch gesetzt würden, auch wenn der Irrtum nicht vorhanden wäre. Trägt sich z. B. jemand mit dem Gedanken, seinen Feind zu töten, und tötet er ihn wirklich auf der Jagd, während er ein Wild zu treffen wähnte, so haben wir es nicht mit einem *actus*

---

[1] *Actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione.* S. Th. s. th. I. II. qu. 6 a. 4.

[2] *Cum utrumque sit ab intrinseco principio, sc. quod agunt et quod propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii.* Ibid. a. 1.

[3] *Antecedenter se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret.* Ibid. a. 8.

involuntarius, sondern *non voluntarius* zu thun. Der Unterschied zwischen beiden liegt demnach darin, dafs der *actus non voluntarius* lediglich im kontradiktorischen Verhältnis zum *voluntarium* steht, das er einfach negiert, während das *involuntarium* als konträrer Gegensatz den Willensakt positiv aufhebt.[1]

Mit Rücksicht auf die Erkenntnis, welche dem Willensakt vorausgehen mufs, unterscheidet man den Willensakt vom spontanen Akt. Spontan nennen wir jenen Begehrungsakt, der zwar aus einem inneren Prinzip hervorgeht und die Erkenntnis des Objekts zur Voraussetzung hat, aber eine Erkenntnis, welche das Verhältnis zwischen dem Objekt und dem Begehrenden nicht zu erfassen vermag. Die Thätigkeit des Tieres haben wir deshalb in der Kosmologie als eine spontane bezeichnet.[2] Dagegen geht dem *actus voluntarius* eine solche Erkenntnis voraus, welche nicht blofs das Objekt erfafst, sondern es zugleich als Zweck des Handelns erkennt und das Verhältnis zwischen Zweck und Mittel aufgreift.[3] Die spontane Thätigkeit bezeichnet demnach ein weiteres Gebiet, als das *voluntarium;* letzteres bildet eine Spezies der ersteren. Jeder Willensakt ist ein spontaner Akt, aber nicht jeder spontane Akt ist eine Willensthätigkeit.

Die Akte des Willens teilt man ein in *actus eliciti* und *actus imperati.* Der *actus elicitus* ist jener, der unmittelbar aus dem Willen hervorgeht und demselben als ihm eigen angehört; der *actus imperatus* dagegen geht nicht unmittelbar aus dem Willen hervor, sondern er wird von anderen Potenzen gesetzt, welche der Herrschaft des Willens unterworfen sind. So ist die Liebe zu einem Gegenstand ein *actus elicitus,* denn sie geht aus dem

---

[1] Je nachdem sich der Wille auf ein *involuntarium* oder *non voluntarium* bezieht, sagt man von ihm das *nolle* oder *non velle* aus. Der hl. Thomas erklärt diesen Unterschied kurz mit den Worten: *Differt nolo et non volo, quia cum dicitur: non volo, negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem: sed in hoc verbo »nolo« et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis affirmatus, et negatio fertur ad volitum. Unde sensus est: nolo hoc; id est, volo, hoc non esse.* In I. S. dist. 6 expos. text.

[2] S. 281.

[3] *Est duplex cognitio finis, perfecta sc. et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio ejus quod ordinatur in finem ad ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturae.* S. Th. s. th. I. II. qu. 6 a. 2.

Willen hervor und bleibt im Willen als ihrem Subjekt. Das Reden oder Gehen jedoch, welches auf Grund eines Willensaktes erfolgt, ist ein *actus imperatus*. Der *actus imperatus* hängt wohl in seiner Existenz vom *actus elicitus* ab, denn dieser ist die Ursache hiefür, aber bezüglich seiner Natur oder Spezifikation hängt er nicht vom Willen ab, weil diese sich nach dem Vermögen richtet, aus dem der Akt hervorgeht. Ein vom Willen diktiertes Urteil hat wohl im Willen seine Ursache, aber es ist seiner Natur nach ein Akt des Intellekts. *Actio aliqua dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle.*[1]

Aus unserer Darstellung des sinnlichen Begehrens und des Gemütslebens hat sich notwendig ergeben, dafs sich die Passionen oder Leidenschaften nur im sinnlichen Begehren finden können. Gleichwohl legen wir auch dem vernünftigen Begehren all die verschiedenen Affekte bei und reden auch beim Willen von Liebe, Freude, Trauer, Zorn und Hafs. Wir sprechen von intellektuellen, geistigen Affekten, von Unwillen, Widerwillen, Mutwillen, Wohlwollen u. dgl. Wenn wir so reden und schreiben, so nehmen wir Affekt und Leidenschaft nicht in dem eigentlichen und strengen Sinne, in welchem die Passionen mit körperlicher Veränderung verbunden sind, sondern in einem weiteren Sinne.[2] Obschon das sinnliche und geistige Begehren wesentlich von einander verschieden sind, so läuft doch das höhere Begehren dem niedrigeren parallel, und wir können die Ausdrücke für das letztere ob ihrer Verwandtschaft und Ähnlichkeit recht wohl auch auf das höhere anwenden. Dies ganz besonders in dem Fall, in welchem der. Willensakt auf das sinnliche Begehren übergeht und dort die *passio* im eigentlichen Sinne verursacht. Ist demnach im Willen weder ein concupiscibles, noch irascibles Begehren anzuerkennen, so finden sich in ihm nichtsdestoweniger alle jene

[1] S. Th. s. th. I. II. qu. 1 a. 1 ad 2.

[2] *Amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam sc. concitatione animi provenientes, et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione, et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo.* S. Th. s. th. I. qu. 82 a. 5 ad 1.

spezifisch verschiedenen Strebeakte, welche durch das verschiedene Verhältnis zwischen der strebenden Potenz und ihrem Objekt veranlafst werden.[1] Auch der Wille kennt die Freude, zwar nicht die sinnliche, welche das Herz mit Lust erfüllt, sondern die geistige, die im Besitze des erlangten Gutes ruht; desgleichen fürchtet er das drohende Übel und ist in Trauer, wenn es eingetreten ist.[2] Es sind demnach jene Philosophen im Irrtum, die, wie z. B. Kant, lehren, dafs im vernünftigen Begehren keine Affekte auftreten können.[3] Im Gegenteil, die Affekte des Willens sind vorzüglicherer Art als die sinnlichen; Genufs und Freude und Liebe sind fester, dauernder und tiefer gehend, als die schnell dahin eilenden sinnlichen Genüsse, die rasch abspannen und oft in Ekel und Widerwillen sich auflösen.[4]

Wir haben als das Objekt des Willens das Gute als solches bezeichnet, entsprechend dem Objekte für den Intellekt, welches das Wahre ist. Das Objekt nun, in welchem das Gute als solches sich findet, das nicht dieses oder jenes Gute ist, sondern das Gute, wird den Willen vollkommen befriedigen und das Begehren vollständig sättigen. Ein solches Objekt, in welchem sich der Begriff des Guten vollkommen realisiert findet, wird der strebenden Kraft gleichkommen, es wird das adäquate Objekt für den Willen sein.[5] Weil es aber das adäquate Objekt ist, wird es den Willen ganz ausfüllen und ihn dadurch beseligen und glücklich machen. Glückseligkeit im subjektiven Sinne ist deshalb nichts anderes, als die volle Befriedigung des Willens; im objektiven

---

[1] *Inveniuntur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, operationes similes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices.* S. Th. s. c. Gent. l. I. c. 90.

[2] Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 22 a. 3 ad 3; quaest. disp. de verit. qu. 25 a. 3 und s. th. I. qu. 59 a. 4 ad 1. 2 u. 3.

[3] »Liebe ist eine Sache der Empfindung und nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll.« Kant, »Metaphysik der Sitten«.

[4] Vgl. die trefflichen Bemerkungen bei Mausbach i. d. c. Schrift S. 49 ff.

[5] Der Terminus *»adaequatum«* ist von dem quantitativen Verhältnis hergenommen. Ein Gefäfs ist adäquat, wenn es imstande ist, eine bestimmte Flüssigkeit aufzunehmen.

Sinne ist Seligkeit das Objekt, welches das Streben vollständig zu sättigen vermag.

Es bedarf keines langen Beweises, um darzuthun, dafs der Wille seinem adäquaten Objekte oder seiner Glückseligkeit gegenüber nicht frei ist. Denn gegen dasjenige Gute, das den Willen vollkommen befriedigt, und an dem er nichts findet, warum er es verschmähen sollte, kann er sich nicht indifferent verhalten, er mufs es anstreben, und deshalb strebt der Mensch naturnotwendig nach seiner Glückseligkeit oder, was dasselbe ist, nach einem letzten Ziele.[1] Ja, wir müssen sogar sagen, dafs dieses naturnotwendige Streben nach Glückseligkeit es ist, welches allen seinen Strebeakten zu Grunde liegt. Im Suchen der Einzelgüter sucht er *implicite* das *bonum universale*. Das Gute als solches ist das letzte Vehikel all seines Thuns und Schaffens. Wir können uns davon sofort überzeugen, wenn wir unsere Willensakte bis zu ihrer letzten Triebfeder verfolgen. Wir werden schliefslich immer finden, dafs wir etwas thun oder verlangen, um glücklich zu sein. Wir werden zuvor vielleicht mancherlei andere Zwecke angeben, aber schliefslich kommen wir zum *finis ultimus*, zu unserem Glücke. Wenn wir z. B. einen Baumeister fragen, warum er das Haus baut, so mag er antworten, er wolle Geld verdienen. Wenn wir weiter fragen, warum er Geld verdienen wolle, so mag er weiter antworten, er wolle es, um sich Kleider und Nahrung zu verschaffen. Fragen wir ferner, warum er dies wolle, so wird er schliefslich sagen, er wolle dies, um glücklich zu leben und um sich wohl zu befinden. Einen weiteren Grund wird er nicht angeben bei weiterer Frage.

Nach dem Satze: Wer den Zweck will, mufs die zum Zwecke notwendigen Mittel wollen, müssen wir ferner behaupten, dafs der Wille mit gleicher Notwendigkeit nach den Mitteln strebt, die mit seiner Glückseligkeit notwendig verbunden sind. Deshalb lieben wir z. B. notwendig unser Leben als Voraussetzung und Fundament für unsere Glückseligkeit;[2] ebenso lieben wir notwendig die Wahrheit u. dgl.

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. qu. 82 a. 1. Selbstverständlich ist hier nur von der Glückseligkeit im allgemeinen die Rede und nicht von einem bestimmten Objekt, in welchem diese Glückseligkeit wurzelt.

[2] Sobald wir jedoch aufhören, unser Leben als Fundament unserer

Dagegen verhält es sich ganz anders mit den einzelnen oder partikulären Gütern, die sich als nicht notwendig zur Glückseligkeit darstellen; sie sucht der Wille nicht notwendig, sondern ihnen gegenüber ist er frei. Das Tier wird mit Notwendigkeit zu den Einzelgütern getrieben; für es hat der Schöpfer die Mittel gewählt, d. h. die einzelnen Güter, damit es seinen Naturzweck erfülle. Das vernünftige Wesen wird auch mit Notwendigkeit zum Guten getrieben, aber nur zum Guten im allgemeinen, zu seinem Glücke. In der Wahl der Mittel hiezu, in der Wahl der Einzelgüter ist es frei, weil es dieselben selber zu seinem letzten Ziele in Beziehung bringen kann. *Sunt quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret.*[1]

Demnach müssen wir beim höheren Begehrungsvermögen eine doppelte Thätigkeit unterscheiden, eine notwendige und eine freie, analog wie auch das höhere Erkennen teils unmittelbar, teils mittelbar sich bethätigt. *Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam i. e. ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.*[2] Wie der Verstand unmittelbar die Prinzipien erkennt, auf denen alles Erkennen beruht, und die Vernunft von ihnen aus die einzelnen Wahrheiten mittelbar erfafst, indem sie dieselben den allgemeinen Wahrheiten unterordnet und nachweist, dafs im Einzelnen das Prinzip sich findet: ähnlich strebt der Wille unmittelbar und notwendig nach dem letzten Gut oder nach der Glückseligkeit, welche das Prinzip und der Ausgangspunkt all seines Strebens ist, und mittelbar oder frei nach den Einzelgütern, die um des Guten als solchen willen angestrebt werden; ähnlich wie die Vernunftschlüsse um der Prinzipien willen und aus den Prinzipien erkannt und begründet werden.

Glückseligkeit zu betrachten, lieben wir es nicht mehr notwendig, wie z. B. der Selbstmörder.

[1] S. Th. s. th. I. qu. 82 a. 2.

[2] S. Th. ibid. qu. 83 a. 4.

Um zu erkennen, wie das höhere Begehrungsvermögen zugleich notwendig und frei sich zu bethätigen vermöge, müssen wir uns den Begriff Freiheit um so mehr distinkt machen, als darüber gerade in unseren Tagen die gröfste Verwirrung herrscht, und die Zahl der Leugner der Freiheit riesig angewachsen ist. Wir geben deshalb zuerst einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Freiheitsleugner, namentlich in der Gegenwart, untersuchen dann den Begriff der Freiheit, begründen sie und widerlegen im Anschlusse daran die Gegner, wie wir auch die schwierige Frage über den Ursprung der Willensfreiheit erörtern werden.

1. Die Gegner der Willensfreiheit.

Unter seinen sieben Welträtseln führt Du Bois-Reymond die Willensfreiheit an letzter Stelle an; nicht weil sie am wenigsten rätselhaft ist, sondern weil sie das Rätsel aller Rätsel ist. »Jeden berührend, scheinbar jedem zugänglich, innig verflochten mit den Grundbedingungen der menschlichen Gesellschaft, auf das Tiefste eingreifend in die religiösen Überzeugungen, hat diese Frage in der Geistes- und Kulturgeschichte eine Rolle unermefslicher Wichtigkeit gespielt, und in ihrer Behandlung spiegeln sich die Entwickelungsstadien des Menschengeistes deutlich ab.«[1] Fürwahr, die Frage um die Willensfreiheit bildet wie einen Hauptunterscheidungspunkt, so auch einen Zankapfel, der sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchzieht.[2]

Wenn wir Demokrit und seine Anhänger übergehen, deren Atomistik von selber die Willensfreiheit ausschlofs, begegnen uns in alter Zeit die Stoiker als Leugner der Freiheit. Bei ihnen folgt die Unfreiheit des Willens aus ihrer pantheistischen Weltansicht. Alles im Universum vollzieht sich auf Grund des natürlichen und notwendigen Nexus von Ursache und Wirkung. Diese

---

[1] »Über die Grenzen des Naturerkennens« und »Die sieben Welträtsel«. Zwei Vorträge von Emil Du Bois-Reymond. Leipzig 1882. S. 85.

[2] Es verrät eine staunenswerte Unwissenheit in der Geschichte der Philosophie, wenn Paulsen in seinem »System der Ethik« behauptet, dafs »das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens« nur der Scholastik angehört, welche es im Interesse des Dogma erfunden hat, und dafs die griechische Philosophie es nicht kennt.

unabänderliche Notwendigkeit alles Geschehens bezeichnen sie mit Fatum, Verhängnis oder Schicksal (*εἱμαρμένη*).[1] Da aber im letzten Grunde das Urwesen oder Gott selber das Verhängnis ist, welches als Weltseele nach Art eines künstlichen Feuers alles durchdringt und durchweht, so mufs das Schaffen und Wirken des Fatums als etwas ganz Vernunft- und Gesetzmäfsiges sich darstellen.

Wie der Fatalismus der Stoiker aus ihrem Pantheismus hervorgeht, so finden wir auch alle späteren Pantheisten auf Seite der Leugner der Willensfreiheit. Nach Spinoza ist die Seele nur ein bestimmter Modus, in dem das unendliche Denken Gottes notwendig zur Erscheinung kommt, weshalb sie sich nicht selber zum Handeln bestimmen kann, sondern bestimmt wird. *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.*[2] Dafs die deutschen und überhaupt alle Pantheisten im selben Fahrwasser sich befinden, brauchen wir wohl nicht nachzuweisen.[3] Wenn sie mitunter gleichwohl von Freiheit reden, wie z. B. Schelling, so nehmen sie Freiheit in einem ganz anderen, nicht selten ganz entgegengesetzten Sinne. Schelling erklärt die Freiheit geradezu für innere Notwendigkeit.

Vom Standpunkte der Monadenlehre aus vermag auch Leibniz und seine Schule die Freiheit nicht zu retten. Die Gedanken folgen sich notwendig; der eine hat in dem vorausgehenden seine notwendige Ursache. Wie der Verstand erkennt, so handelt der Wille; er ist vom Verstande determiniert. Wenn Leibniz gleich-

---

[1] *Fatum id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est, ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa res ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna.* Cicero de divinat. l. I. c. 55. Vgl. Seneca nat. quaest. l. II. c. 36.

[2] »Ethica«, pars II, propos. 48.

[3] Eine Ausnahme macht Viktor Cousin, der den Menschen nach seiner Totalität als Phänomen und notwendiges Entwickelungsresultat Gottes erklärt, aber gleichwohl in höchst inkonsequenter Weise ihn als frei bezeichnet, ja die Freiheit geradezu zum Wesen der menschlichen Persönlichkeit macht. In Deutschland nimmt Lotze eine ähnliche Stellung ein. Trotz seiner mechanistisch-pantheistischen Weltauffassung verteidigt er die Freiheit des Willens mit aller Energie. Vgl. »Mikrokosmos« Bd. I. S. 288 ff.

wohl unsere Handlungen nicht für notwendig, sondern für frei erklärt, so kommt dies daher, weil nach ihm nur das notwendig ist, dessen Gegenteil einen Widerspruch in sich schliefst, was man von unseren Handlungen nicht sagen kann. Sie könnten »an sich« anders sein, aber in jedem bestimmten Falle ist der Wille determiniert.

Bekanntlich leugnet Herbart ein eigenes Begehrungsvermögen; ihm ist Begehren nur eine Modifikation des Vorstellens. Wenn nämlich die Vorstellungen aus dem Gleichgewichte in die Bewegung übergehen, so entstehen die Phänomene des Begehrens und Fühlens. Hemmen sich die Vorstellungen in der Bewegung, so werden sie zu Gefühlen; tritt eine Vorstellung wider die Hemmung auf, so wird sie zum Begehren. Es braucht nicht weiter bemerkt zu werden, dafs bei solcher Identifizierung von Vorstellen und Begehren von einer Willensfreiheit schlechterdings nicht die Rede sein kann: sie ist eine Täuschung. Der Mensch ist nur insofern frei, als das Begehren nicht aufser uns und von fremder Kraft, sondern in uns und von uns vollzogen wird.

Wenn schon der ideale Mechanismus der Monaden eines Leibniz und der Realen Herbarts keine wahre Freiheit aufkommen läfst, so gilt dies selbstverständlich noch mehr von dem Mechanismus des heutigen Materialismus und des Empirismus in all seinen Schattierungen.

Für den Materialismus unserer Tage gilt die Unfreiheit des Menschen als ausgemacht. Alle Handlungen des Menschen sind das notwendige Produkt innerer und äufserer Ursachen, die auf ihn wirken. »Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig wäre von der Summe der Einflüsse, die in jedem einzelnen Augenblicke den Menschen bestimmen und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht,« sagt Moleschott.[1] Wenn man diese Männer wie im Triumphe die Unfreiheit des Menschen verkünden hört, dann sollte man fast meinen, die Freiheit sei etwas den Menschen Entwürdigendes, und seine wahre Gröfse liege darin, ohne Selbstbestimmung wie das Tier handeln zu müssen! Einige Nüchterne unter ihnen vermögen allerdings jene Stimme unseres Inneren, die so laut die Freiheit verkündet,

---

[1] »Der Kreislauf des Lebens.« 4. Aufl. S. 452.

nicht so leicht zu ersticken; sie erklären die Willensfreiheit für unbegreiflich und machen dieselbe zum unlösbaren Rätsel. Aber gerade dadurch soll die Unvereinbarkeit der Freiheit mit der heutigen Physiologie um so mehr hervortreten. »Die Erhaltung der Energie,« so ruft uns Du Bois-Reymond in dem zitierten Vortrage zu, »besagt, dafs, so wenig wie Materie, jemals Kraft entsteht oder vergeht. Der Zustand der ganzen Welt, auch eines menschlichen Gehirnes, in jedem Augenblicke ist die unbedingte mechanische Wirkung des Zustandes im vorhergehenden Augenblicke und die unbedingte mechanische Ursache des Zustandes im nächstfolgenden Augenblicke. Dafs in einem gegebenen Augenblicke von zwei Dingen das eine oder das andere geschehe, ist undenkbar. Die Hirnmolekeln können stets nur auf bestimmte Weise fallen, so sicher wie Würfel, nachdem sie den Becher verliefsen. Wiche eine Molekel ohne zureichenden Grund aus ihrer Lage oder Bahn, so wäre das ein Wunder so grofs, als bräche der Jupiter aus seiner Ellipse und versetzte das Planetensystem in Aufruhr. Wenn nun, wie der Monismus es sich denkt, unsere Vorstellungen und Strebungen, also auch unsere Willensakte, zwar unbegreifliche, doch notwendige und eindeutige Begleiterscheinungen der Bewegungen und Umlagerungen unserer Hirnmolekeln sind, so leuchtet ein, dafs es keine Willensfreiheit giebt; dem Monismus ist die Welt ein Mechanismus, und in einem Mechanismus ist kein Platz für Willensfreiheit.« Da die Gehirnmechanik eine unbestreitbare Thatsache ist, so kann das Rätsel nur dann gelöst werden, wenn »man sich entschliefst, das subjektive Gefühl der Freiheit für Täuschung zu erklären«. Aber was soll das für ein Mechanismus sein, der in jedem Menschen unaufhörlich Täuschung produziert?

In verschämter, aber wesentlich vom Materialismus nicht verschiedener Weise stellt sich unser heutiger idealistischer Empirismus auf die Seite der Gegner der Willensfreiheit. Lassen wir statt vieler einen einzigen zum Worte kommen. Wundt giebt zwar zu, dafs wir das Bewufstsein der Wahl bei unseren Handlungen haben, allein dieses Bewufstsein beweist nicht, dafs der Wille sich selbst bestimme. »Sogar das Schwanken vor dem Eintritte der Willensentscheidung zeigt nur, dafs in vielen Fällen der Wille unter der gleichzeitigen Wirkung mehrerer psycholo-

gischer Ursachen steht, die denselben nach verschiedenen Richtungen zu ziehen streben. . . . Und wenn der Wille schliefslich einer Ursache nachgiebt, so beweist dies, dafs diese eine Ursache die stärkste Wirkung ausgeübt hat[1].« Und warum soll man aus diesem Schwanken, aus dem Wählen zwischen verschiedenen Objekten, aus dem Deliberieren, ob wir es so oder anders machen sollen, nicht schliefsen dürfen, dafs wir uns selber zum Handeln bestimmen? Deswegen nicht, weil wir nur die äufseren Bestimmungsgründe, die äufseren Motive zum Handeln beobachten, und von diesen ist vollkommen richtig, »dafs alle diese Motive zusammengenommen nicht die Handlung bestimmen«. Unser Handeln hängt aber nicht blofs von äufseren Motiven ab, sondern ebenso sehr, ja in noch höherem Grade von inneren, von der Erziehung, von den Lebensschicksalen, von den angeborenen Eigenschaften, mit einem Worte vom Charakter. Diese inneren, psychologischen Ursachen können wir aber im einzelnen nicht beobachten, und darum können wir nie sicher behaupten, dafs wir frei handeln.[2] Da sich die Freiheit theoretisch nicht feststellen läfst, so ist sie in das praktische Gebiet zu verweisen und daselbst im Interesse des sittlichen Handelns anzuerkennen.

Reihen wir diesem Bilde noch die Skeptiker ein, von dem Hauptbekämpfer der Freiheit, Pierre Bayle, angefangen bis zu den zahllosen Skeptikern unserer Tage, und fügen wir noch die meisten Neukantianer und Herbartianer hinzu, die wohl mit Worten die Freiheit festhalten, aber unter Freiheit das Gegenteil verstehen, wie z. B. Drobisch, Lange, Fechner, Laas, Windelband, Liebmann, Lehmann, Jodl, v. Kirchmann, Th. Waitz u. s. w. u. s. w.: so wird es uns nicht mehr befremden, dafs man nicht einmal mehr für die Willensfreiheit eintreten darf, ohne von hervorragenden

---

[1] »Grundzüge der physiol. Psychologie.« Bd. II. S. 396.

[2] Im einzelnen Falle können die inneren Bestimmungsgründe des Handelns von dem äufseren Zuschauer sowohl, wie von dem Handelnden selbst nie vollständig erfafst werden, denn sie verlieren sich in der Totalität der Gründe des Seins und Geschehens.« Ebend. S. 389. Mit denselben Gedanken bekämpft P. Rée in seiner Schrift: »Die Illusion der Willensfreiheit« (1885) die menschliche Freiheit. »Man sieht die kausale Bedingtheit nicht und meint, sie sei nicht vorhanden.«

Denkern der Unwissenschaftlichkeit beschuldigt und mit Spott[1] überschüttet zu werden. »Es ist genau genommen eine trostlose Erscheinung,« klagt Jodl, »dafs über ein wissenschaftlich so abgethanes Problem Jahr für Jahr eine Menge Schriften erscheinen.«[2] Soweit ist es schon gekommen, dafs es für ein wissenschaftliches Verbrechen gilt, wenn man für die freie Selbstbestimmung, die man bislang für das höchste Gut des Menschen gehalten hat, eine Lanze einlegt. Wie tief sind wir gesunken!

2. Die Natur der Willensfreiheit.

Unter Freiheit versteht man allgemein einen Vorzug, eine Vollkommenheit, nämlich ein Nichtgebundensein, ein Nichtgezwungensein. Der Zwang aber, von dem uns die Freiheit losbindet, kann ein doppelter sein, ein äufserer oder innerer — *necessitas externa aut interna.* Unter äufserem oder physischem Zwange versteht man jenen, der einem Wesen von einem äufseren Prinzip gegen seine eigene Neigung widerfährt. Dagegen begreift man unter innerer Nötigung jene, wodurch ein Wesen auf Grund seiner Naturanlage zu einer bestimmten Thätigkeit getrieben wird — *necessitas naturae.* Demnach unterscheidet man auch eine doppelte Freiheit, eine *libertas a coactione* und eine *libertas a necessitate naturae.* Die erstere schliefst die äufsere, physische Gewalt aus; die zweite schliefst sowohl die äufsere, als innere Nötigung aus. Dieser letzteren Willensfreiheit kommt es zu, das erkannte Objekt zu suchen oder zu fliehen oder ein anderes zu begehren oder ganz unthätig zu bleiben, d. h. das wollende Subjekt wird nicht durch das erkannte Gut zum Begehren bestimmt, sondern es bestimmt sich selber. Im Begriffe dieser Freiheit liegt darum wesentlich die Wahl; sie ist Wahlfreiheit,[3] weshalb man sie auch *libertas arbitrii, libertas indifferentiae* oder *liberum arbitrium* nennt.

---

[1] Der sonst so nüchterne und objektive Fr. Paulsen erklärt in seinem »System der Ethik« (1889) die Willensfreiheit für eine »Grille einiger scholastischer Metaphysiker«, ja geradezu »für ein Hirngespinst«.

[2] »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.« Bd. 93, S. 308.

[3] *Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet.* S. Th. s. th. I. qu. 83 a. 3.

Es bedarf keines Beweises, dafs unser Wille die erste Freiheit besitzt, die *libertas a coactione,* denn zur Natur des Willens gehört es, nach etwas zu streben, was ihm konvenient und gut erscheint, während der äufsere Zwang gerade darin besteht, der Neigung des Willens zu widerstreiten; es ist demnach unmöglich, dafs der Wille einen Akt setze, der seiner Neigung entspricht und zugleich derselben entgegen ist. Der Willensakt kann deshalb nicht erzwungen werden, auch nicht einmal von Gott, weil Gott das in sich Widersprechende nicht realisieren kann. Zudem bezeugt es uns die tägliche Erfahrung, dafs keine Macht der Erde uns dazu bringen kann, etwas zu verlangen, was wir nicht wollen, oder etwas nicht zu wollen, was wir wollen. »Der Mensch ist frei, und wäre er in Ketten geboren.«

Dies gilt jedoch nur von den eigentlichen Willensakten oder den *actus eliciti,* denn die *actus imperati,* namentlich jene, welche durch körperliche Organe vollzogen werden, können erzwungen werden oder äufsere gewaltsame Verhinderung erfahren. Diese Gewalt trifft aber nur die Vollziehung des vom Willen befohlenen Aktes; der Befehl des Willens bleibt unangetastet. Es kann mich jemand am Schreiben hindern, aber er kann meinen Willen zum Schreiben nicht alterieren.[1] Man kann dagegen nicht einwerfen, dafs die Folterqual, lange Kerkerhaft oder andere Übel gar oft den hartnäckigsten Willen gebeugt und den Verbrecher zum Bekenntnisse seiner Übelthat genötigt haben, denn dieses Beugen ist nicht von der Qual der Schmerzen verursacht worden, sondern es ist erst dann eingetreten, als der Verbrecher in dem Bekenntnisse seiner Frevel ein Gut erkannt hat, das ihn von seiner Qual frei macht. Infolge der Übel ist das Bekenntnis ein Gut geworden, und dieses Gut hat die Neigung geändert, keineswegs aber hat die Strafe oder Pein seiner Neigung Gewalt angethan.[2]

Wie man sieht, läuft jene Freiheit, von welcher auch viele unserer heutigen Deterministen noch reden, auf nichts anderes

---

[1] *Quantum ad actus a voluntate imperatos voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur.* S. Th. s. th. I. II. qu. 6 a. 4.

[2] Ausführlich handelt hierüber Bonaventura in II. Sent. dist. XXV. pars II. a. 1 qu. 4. *»An liberum arbitrium ab aliquo cogi possit.«* Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 6 a. 6 ad 1.

hinaus, als auf diese Freiheit von äufserem Zwang. Oder was soll es anderes sein, wenn Fechner die Freiheit des Determinismus definiert als »gesetzliche Freiheit, sofern die Selbstbestimmung, welche den allgemeinen Begriff von Freiheit begründet, nach unverbrüchlicher Gesetzlichkeit aus früheren Bestimmungen folgt«? [1] Ist das noch eine Freiheit, die gesetzlich und unverbrüchlich determiniert ist? Ist das nicht so viel als ein viereckiger Kreis? Kirchmann [2] hält unsere Willensentschlüsse für frei, weil sie nicht mit Notwendigkeit aus den Motiven hervorgehen, wenn sie auch mit absoluter Regelmäfsigkeit erfolgen. Als ob zwischen Notwendigkeit und absoluter Regelmäfsigkeit ein Unterschied wäre! Wenn Liebmann [3] und Windelband [4] aussagen, dafs wir in der That im einzelnen Falle uns anders hätten entscheiden können, als wir gethan haben, wenn wir anders gewesen wären, und demnach für freie Wesen zu gelten haben, so weifs man wahrlich nicht, was man solcher Freiheitsbestimmung gegenüber antworten soll. Wir sollen deswegen frei sein, weil wir uns anders entschieden hätten, wenn wir andere Wesen gewesen wären. Nach dieser Freiheitsbestimmung ist auch der Stein frei; denn er würde anders fallen, wenn er anders wäre. Es ist die alte Wahrheit: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Man kann dem Banne des alles übertönenden Freiheitsbegriffes nicht entrinnen und martert den Freiheitsbegriff so lange, bis er mit dem von Notwendigkeit identisch ist.

Wir haben nunmehr nachzuweisen, dafs dem Willen aufser der *libertas a coactione* auch die *libertas indifferentiae* zukommt, d. h. dafs er durch keinen inneren Trieb, durch keinen Naturinstinkt oder sonst dergleichen zur Thätigkeit genötigt wird. Um diese *libertas indifferentiae* recht zu verstehen, bemerken wir noch zu dem Früheren:

1. Diese Indifferenz ist nicht mehr vorhanden, wenn man mit den Reformatoren und Jansenisten behauptet, dafs der Wille zwar mit notwendiger, aber ihm angenehmer und ergötzender Vehemenz zu dem erkannten Gute getrieben wird und deshalb

---

[1] »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.« Leipzig 1879. S. 166.

[2] »Katechismus der Philosophie.« 1881. S. 185.

[3] »Analysis der Wirklichkeit.« 2. Aufl. S. 662.

[4] »Präludien.« 1883. S. 241.

frei genannt werden mufs; denn nur das macht unfrei, was gegen die Neigung des Willens streitet. Allein wer sieht nicht, dafs auch diese Freiheit auf nichts anderes hinauskommt, als auf die Freiheit von physischem, äufserm Zwang? Diese Freiheit reicht nicht aus, um dem Willen die volle Selbstbestimmung über sein Thun zu wahren. Jener Zug und Trieb, jene Neigung, die oft sehr heftig entbrennt, wenn ein uns sehr zusagendes Objekt vorgestellt wird, ist nichts Freies, kein freier Akt; sie ist etwas Natürliches und Notwendiges und würde die Indifferenz unmöglich machen, wenn der Wille durch sie gebunden und genötigt wäre; denn der Wille ist nur dann innerlich frei, wenn er trotz dieses Triebes und der Vehemenz seines Begehrens wollen oder nicht wollen kann.[1]

2. Weil das Wesen der inneren Freiheit in der Wahl liegt, und diese eine *deliberatio* oder Überlegung der Vernunft voraussetzt, so mufs jedem freien Willensakte die *deliberatio* vorausgehen. Da die Wahl nach unserer obigen Lehre sich nicht auf den Zweck beziehen kann, sondern nur auf die Mittel zum Zwecke,[2] d. h. auf jene Partialgüter, welche mit dem Zwecke nicht in notwendigem Nexus stehen, so ist unbedingt notwendig, dafs der Mensch die Relation der Mittel zum Zwecke erfafst. Diese Beziehung der Mittel zum Zwecke erkennt aber der Mensch nicht unmittelbar, sondern mittelbar, folglich ist vor der Wahl eine Überlegung und Untersuchung erforderlich. Der heil. Thomas schreibt diesbezüglich ganz klar: *Accidit electioni, quod sequatur inquisitionem ex eo scilicet, quod est in tali natura, quae eorum quae sunt ad finem sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.* Aus diesen Worten ergiebt sich auch, dafs diese Deliberation nur für die Freiheit des Menschen notwendig ist, dessen Erkenntnis mangelhaft ist. Zum Wesen der Freiheit ge-

---

[1] *Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis.* S. Th. c. gent. l. I. c. 68.

[2] Damit soll durchaus nicht gesagt sein, dafs man nicht auch über den Zweck deliberieren kann. Dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn der Zweck auf einen höheren Zweck bezogen wird und als Mittel für denselben erscheint.

hört sie nicht, weshalb sie sich beim reinen Geist und bei Gott nicht findet.[1]

3. Da das Wesen der Willensfreiheit in dieser Indifferenz oder in der Wahl liegt, so kann sich dieselbe um den eigenen Akt drehen, ob nämlich derselbe gesetzt werden soll oder nicht, ob z. B. der Wille lieben oder nicht lieben soll — *libertas contradictionis* oder *exercitii;* sie kann sich aber auch auf das Objekt beziehen, ob dieser Gegenstand geliebt werden soll oder ein anderer — *libertas specificationis.* Sind die Objekte, unter denen gewählt werden soll, nicht blofs von einander verschieden, sondern auch entgegengesetzt, dann wird mit Rücksicht auf dieselben die *libertas specificationis* zur *libertas contrarietatis,* z. B. die Wahl zwischen guten und bösen Objekten.[2]

Von dieser doppelten Freiheit ist es nur die *libertas contradictionis,* welche die Natur der menschlichen Freiheit konstituiert. Die Freiheit besteht nämlich ihrem Wesen nach darin, dafs der Wille die Herrschaft über seine Akte besitzt; dieses Dominium über seine Thätigkeit besitzt der Wille aber dann, wenn er seinen Akt setzen oder unterlassen kann, folglich bildet die *libertas contradictionis* das Konstitutiv der menschlichen Freiheit. *Hoc est essentiale libero arbitrio,* sagt der englische Lehrer, *ut possit facere vel non facere.*[3] Würde demnach dem Willen die Freiheit der Spezifikation und Kontrarietät fehlen, so wäre er gleichwohl frei.[4]

Wenn schon die spezifizierende Freiheit nicht zur Natur der Willensfreiheit gehört, dann noch viel weniger die *libertas contrarietatis.* Diese Freiheit entsteht nämlich, wenn die Willensakte zum letzten Zwecke oder zur Glückseligkeit in Beziehung gebracht werden. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen sie als zweckentsprechend — gut, oder als zweckwidrig — böse. Mit Rücksicht auf diese Zweckbeziehung kann der Mensch auch zwischen guten und bösen Objekten wählen. Weil aber die Freiheit dem

---

[1] *Electio praesupponit consilium ratione judicii vel sententiae. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.* S. Th. s. th. I. II. qu. 14 a. 4 ad 1.

[2] Vgl. S. Th. quaest. disp. de veritate qu. 22 a. 6.

[3] In II. Sent. dist. 23 qu. 1 a. 1 sol.

[4] Vgl. Gonet, »Clypeus Theologiae Thomisticae«. Parisiis 1876. t. III. tr. II. disp. 2 art. 3 § V.

Menschen dazu gegeben ist, dafs er alle seine Kräfte zur Erreichung seines Lebenszweckes aufbiete, so kann die *libertas contrarietatis* oder die Freiheit, Böses zu wählen und zu sündigen, selbstverständlich nicht zur Natur der Freiheit gehören; im Gegenteil, sie mifsbraucht die Freiheit und mufs als ein Defekt derselben betrachtet werden.[1] Der Aquinate giebt nur soviel zu, dafs die Freiheit zu sündigen ein Zeichen der Freiheit sei — *velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.*[2]

3. Die Beweise für die menschliche Freiheit.

Wenn wir nach diesen Erörterungen die Beweise für die Freiheit des menschlichen Willens anführen, so stellen wir an die Spitze derselben den Beweis, welchen unser Selbstbewufstsein so laut und so bestimmt abgiebt. Wenn letzteres überhaupt etwas beweist, so beweist es unsere freien Willensakte. Ebenso bestimmt, als es uns sagt, dafs diese Akte in uns vor sich gehen, ebenso bestimmt bezeugt es uns, dafs wir ihre Ursache sind und zwar eine solche Ursache, die auch anders hätte handeln können. Es sagt uns in stärkster Evidenz, dafs unsere Handlungen in unserer Gewalt sind und zwar in unserer vollen Gewalt, denn wir hätten dieselben auch unterlassen oder anders verrichten können. Wenn wir uns für etwas bestimmt haben, so ist es so geschehen, dafs wir uns auch zum Gegenteil hätten bestimmen können. Von dieser Überzeugung sind wir so sehr getragen, dafs wir bestimmt voraussagen können, wie wir es machen werden, wenn wir in bestimmte Verhältnisse kommen. Die anderen glauben auch an diese Vorhersagungen und Versprechungen und bauen darauf. Durch dasselbe Bewufstsein erfahren wir auch das

---

[1] *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis.* S. Th. s. th. I. qu. 62 a. 8 ad 3.

[2] Quaest. disp. de verit. qu. 22 a. 6.

Lob unseres Gewissens, unsere Freude, wie auch unseren Schmerz und unsere Reue, je nachdem wir gut oder schlecht gehandelt haben. Solches Lob und solcher Tadel wären sinnlos, wenn wir in unserem Handeln unfrei gewesen wären.[1] Im selben Freiheitsbewufstsein wurzelt es, dafs wir vor dem Handeln überlegen, um Rat fragen u. dgl., und nach dem Handeln Vorsätze fassen, es in einem wiederholten Falle besser und vollkommener oder anders zu machen oder die Handlung ganz zu unterlassen.

Man sollte meinen, dafs sich gegen die Evidenz dieser inneren Erfahrung nichts einwenden läfst; allein was vermag nicht »die Skelettisierung der Begriffe«! Leibniz verwirft den Beweis des Selbstbewufstseins für die Willensfreiheit deswegen, weil wir nicht alle Ursachen kennen, die unser Handeln bestimmen. Bekanntlich folgt ihm hierin aufser anderen Wundt und der schon erwähnte Rée. Spinoza und Bayle geben wohl zu, dafs wir durch das Bewufstsein darüber gewifs werden, dafs die Akte des Willens in uns vor sich gehen, und dafs sie aus uns kommen, aber sie leugnen, dafs wir durch eben dieses Bewufstsein erfahren, dafs wir dieselben frei setzen. Man mufs sich höchlichst wundern, wie diese Männer zugeben können, dafs uns das Selbstbewufstsein unsere Thätigkeit sicher bezeugt, aber nicht zugeben wollen, dafs es uns deren Freiheit verkündet. Als ob wir nicht das Eine, wie das Andere in gleicher Stärke erführen! Ebenso sehr als das Selbstbewufstsein unser Thun verkündet, mit derselben Sicherheit verkündet es uns, dafs dieses Thun und Wollen so von uns gesetzt wird, dafs wir es auch nicht setzen oder anders setzen könnten. Wir erleben in uns ein vielfaches Thun, aber wir unterscheiden dabei sehr wohl. Nicht bei allen Akten haben wir das Bewufstsein ihrer Freiheit, sondern nur bei einem Teile; die übrigen erfahren wir als notwendig vollzogen und darum als unfreie. Das Bewufstsein bezeugt uns demnach nicht blofs, dafs die Akte des Begehrens in uns sind, sondern auch, dafs wir ihre Ursache sind und zwar ihre freie Ursache.

---

[1] *Ipsa poenitentia indicat non alienae esse naturae, sed voluntatis nostrae, si quid forte peccamus. Nam si alio peccante alium poenitet, non est ista prudens, sed insana poenitentia. . . . Si autem poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas est; si voluntas est in peccando, natura non est, quae cogat.* S. August. De actis cum Felice Manichaeo. l. II. c. 8.

Leibniz führt zur Widerlegung des Beweises der Willensfreiheit aus dem Bewufstsein das Beispiel von der Magnetnadel an und sagt: Würde die Magnetnadel ihre Neigung und Bewegung nach Norden empfinden, so würde sie glauben, dafs sie sich selber unabhängig von jeder anderen Ursache dorthin bewegte, weil sie die unempfindbaren Bewegungen der magnetischen Kraft nicht kennt.[1] Allein das Beispiel ist sehr unglücklich gewählt. Würde die Magnetnadel ihre Bewegung denkend erfassen, dann würde sie auch erkennen, dafs sie bewegt wird und sich nicht selber bewegt; sie würde es um so mehr erfahren, als jeder Versuch, sich nicht zu bewegen oder sich nach Süden oder anders wohin zu bewegen, ihr fehlschlagen würde, weil sie nach einer bestimmten Richtung hin notwendig getrieben wird. Doch lassen wir die älteren Gegner; wir finden in unseren Tagen noch mehr Denker, welche auf das Freiheitsgefühl und den Glauben an dasselbe nichts geben. Sie stehen uns aber in dieser Frage höher, als die Spinozisten und Leibnizianer, denn sie gestehen offen, dafs unser Bewufstsein so laut für die Freiheit zeuge, dafs daran nicht gezweifelt werden kann. Sie helfen sich jedoch damit, dafs sie sagen: dieses Bewufstsein ist eine Illusion. Wenn Cicero an die innere Erfahrung appelliert, die uns empfinden läfst, dafs wir uns durch eigene Kraft bewegen und nicht durch fremde Kraft im Handeln bestimmt werden, so bemerkt Du Bois-Reymond ganz kaltblütig: »Mit mäfsiger dialektischer Gewandtheit läfst sich Einem jenes von Cicero beschriebene Gefühl wegdisputieren. Auch im Traume fühlen wir uns frei, da doch die Phantasmen unserer Sinnsubstanz mit uns spielen. Von vielen scheinbar mit Überlegung ausgeführten, weil zweckmäfsigen Handlungen wissen wir jetzt, dafs sie unwillkürliche Wirkungen gewisser Einrichtungen unseres Nervensystems sind. . . . . Sollten unsere vermeintlichen Willensakte in der That viel willkürlicher sein? . . . Mit unserer siebenten Schwierigkeit also steht es so, dafs sie keine ist, wofern

---

[1] *Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous appercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguile aimentée prenait plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique.* Théodicée p. I. ch. 50.

man sich entschliefst, die Willensfreiheit zu leugnen und das subjektive Freiheitsgefühl für Täuschung zu erklären.« Allerdings wer sich dazu zu entschliefsen vermag, für den giebt es keine Schwierigkeit in der Willensfreiheit; für den giebt es überhaupt keine Frage mehr. Ist der laute Freiheitsruf unserer Brust eine Illusion, dann auch jeder Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht, zwischen Wahrheit und Irrtum, kurz, es giebt überhaupt keine Wahrheit mehr. Alles ist Produkt unseres Nervensystems und besonders »der Reflexmechanismen und der sogenannten automatischen Nervenzentren«. Was dieser Mechanismus hervorbringt, ist berechtigt, gut und wahr, gleichviel ob es Hallucination oder Traum oder tiefe Spekulation ist. »Die Erkenntnistheorie Kants würde keinen Vorzug vor den Hallucinationen eines Irrsinnigen, die Behauptung, dafs $2 \times 2 = 4$ keine gröfsere Berechtigung, als die, dafs $2 \times 2 = 5$ ist, haben, denn sofern die letztere Behauptung durch unvordenkliche Notwendigkeit zu bestimmter Zeit, an bestimmtem Orte, im Gehirn eines bestimmten Verrückten entstehen mufste, würde sie jeder anderen gleichberechtigt sein. Und somit wäre auch jede Polemik über Notwendigkeit und Freiheit nutzlos, da die deterministische Ansicht des Einen ebenso determiniert wäre, wie die indeterministische des andern.«[1] Du Bois-Reymond scheint selber trotz der leichten Hinwegdisputierbarkeit des Freiheitsbewufstseins den Entschlufs zum Sprung ins Land der Illusionen nicht gewagt zu haben, sonst würde nicht die Willensfreiheit noch immer als sein Hauptwelträtsel figurieren. Für uns ist gerade sein Benehmen ein neues Motiv, den Beweis des Selbstbewufstseins für die Freiheit als einen unwiderleglichen zu betrachten.

Was uns das Selbstbewufstsein so laut bezeugt, das begründet auch die Vernunft mit aller Evidenz.

1. Wie jedes andere Vermögen, so bewegt auch den Willen nur jenes Objekt mit Notwendigkeit, welches das adäquate Objekt ist, weil dieses allein mit der gesamten strebenden Kraft korrespondiert; die Einzelgüter bilden jedoch nicht das adäquate Objekt,

---

[1] R. v. Wichert in dem citierten Artikel der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« S. 44. Zu denen, welche die Freiheitsidee als Täuschung auffassen, gehört auch der hervorragende französische Philosoph A. Fouillée.

da sie nur Mittel für die Erreichung des letzten Zieles oder der *beatitudo* sind, folglich bewegen sie den Willen nicht in notwendiger Weise. Begehrt er sie, dann begehrt er sie so, dafs er sie auch nicht begehren kann.[1]

2. Der Wille strebt nur insoweit nach einem Gute, als ihm dasselbe von der Vernunft vorgestellt wird; er ist eine *potentia caeca*. Die Vernunft stellt aber dem Willen nur die Glückseligkeit und die notwendig mit ihr verknüpften Mittel als notwendig und absolut begehrenswert vor, alle übrigen Güter als nicht notwendig, als indifferent, als solche, die nur teilweise gut sind und darum begehrt oder verschmäht werden können. Allen diesen Gütern gegenüber verhält sich folglich der Wille, wie der Intellekt, indifferent; strebt er darnach, so geschieht dies infolge eigener Selbstbestimmung. Der hl. Thomas macht diesen Beweis nahezu handgreiflich, wenn er den Willen mit dem Gesichtssinn vergleicht. Das Auge hat zum Objekt die Farbe und mufs deshalb jeden Gegenstand sehen, der gefärbt ist, wenn anders derselbe ihm richtig vorgestellt wird. Wenn demselben jedoch ein Körper gezeigt wird, der nur teilweise gefärbt ist, so kann es auf den Teil sehen, der ohne Farbe ist, und so den Gegenstand gar nicht wahrnehmen, weil es von ihm nicht bestimmt und beeinflufst wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Willen, dessen Objekt das Gute ist. *Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit . . . Si autem proponatur ei aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.*[2]

---

[1] *Cujuslibet voluntatis est duplex volitum; unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est, in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia, quae naturaliter novit, et ad conclusiones, quas ex eis elicit.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 23 a. 4. Vgl. s. th. I. qu. 82 a. 2.

[2] S. th. I. II. qu. 10 a. 2. Vgl. ibid. qu. 13 a. 6.

3. Mit dem Zeugnis des Selbstbewufstseins und der Vernunft stimmt überein das Zeugnis des gesamten Menschengeschlechtes. Alle Menschen, gelehrte wie ungelehrte, bezeugen durch Wort und That alle Jahrhunderte hindurch, dafs des Menschen Wille frei ist. Darum geben sich die Menschen gegenseitig Rat und Ermahnung und Befehl und machen Gesetze, wie auch alle zwischen guten und bösen Handlungen unterscheiden. Selbst jene Philosophen der alten, wie der Neuzeit, welche freiheitswidrige Systeme vertreten, haben, wenn nicht theoretisch, so ganz sicher praktisch, die Freiheit des Willens zugestanden. Von den Fatalisten bemerkt Eusebius[1]: *Quod opinio, quae de fato habetur, penitus falsa sit: inde patet, quia etiam ejus opinionis auctores et docent et hortantur et discunt et consulunt. Increpant etiam castigantque suos, quasi propria voluntate peccantes. Plurima quoque conscribunt, quibus ad rectos juvenes adhortantur mores, veniaque dignum putant, siquis invitus peccat, sponte autem delinquentes puniendos non negant.* Diesen Beweis aus der allgemeinen Überzeugung des Menschengeschlechtes schwächen auch die heutigen Deterministen keineswegs ab, wenn man auch ihre Zahl als noch so grofs ansetzen mag. Denn auch sie führen ihre deterministische Lehre nicht in die Praxis über. »Das Pflichtgefühl ist eben stärker,« bemerkt R. v. Wichert, »als alle Schullogik, und daher giebt es auch so wenig theoretisch konsequente Deterministen. Praktisch giebt es aber gar keinen. Auch der fatalistische Türke übt ein inneres Richteramt über seine Gesinnungen; auch der radikalste Determinist spricht sich von eigener Schuld nicht frei, wenn er an einem Hilflosen eine Liebesthat versäumt hat; auch die mit allen Waffen der Sophistik gestählte Energie eines Richard III. bricht unter der Last des Schuldbewufstseins zusammen und sein markerschütternder Weheruf: »Erbarmen, Jesus!« macht alle Doktrinen der Freiheitsleugner zu Schanden.«[2]

Fechner, Rée und andere meinen allerdings, dafs man diesen Beweis aus der allgemeinen Übereinstimmung des gesamten Menschengeschlechtes dadurch auf die Seite schieben könne, dafs

---

[1] De praep. Evang. l. VII. c. 7. Vgl. Sanseverino, d. c. W. vol. I. S. 369 ff.

[2] »Notwendigkeit und Freiheit« in der »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik«. Bd. 93. S. 39.

das Volk keinen wahren Begriff von Freiheit habe und nichts von Determinismus und Indeterminismus verstehe. »Die gemeine Ansicht macht sich weder den Unterschied, noch die Konsequenzen beider Fassungen der Freiheit recht klar, lobt sich Freiheit überhaupt, ohne recht zu wissen, was sie damit lobt, und sträubt sich meist nur deshalb gegen den Determinismus, weil sie einen Gegensatz gegen Freiheit, Selbstbestimmungsfähigkeit überhaupt darin sieht.«[1] Wir geben gern zu, dafs der gemeine Mann nichts von Determinismus und Indeterminismus weifs, aber daraus folgt mit nichten, dafs er nicht verstehe, was Freiheit ist. Einen schlagenden Beweis hiefür haben wir in der allgemeinen Thatsache, dafs der ungebildete Mann eine an sich noch so abscheuliche That sich nicht zurechnet und nicht bereut, wenn er sie aus Unwissenheit oder aus heftiger Leidenschaft, die ihm die Überlegung raubte, begangen hat, während er im gegenteiligen Falle sich die heftigsten Vorwürfe macht und die bitterste Reue empfindet. Er weifs nur zu gut, was eine freie und wohlüberlegte That bedeutet.

4. Aufser diesen direkten sprechen für die Willensfreiheit ebenso viele indirekte Beweise, als es Staaten, Religionen, sittliches Handeln, Gesetzgebungen giebt und gegeben hat, denn all das steht und fällt mit der freien Selbstbestimmung des Menschen. Ein sociales Leben ist ohne Gesetz und Vorschrift undenkbar; wie soll aber dort ein Gesetz befehlen, wo der Untergebene notwendig handeln mufs? Wie soll einem auferlegt werden, eine Handlung zu unterlassen, die er von Natur aus thun mufs? Und wie will man denjenigen bestrafen, der nur gethan hat, was er nicht lassen konnte? Die konsequenten Freiheitsleugner verlangen allerdings in der Theorie, dafs wir niemanden richten und niemanden verdammen; sie sagen, dafs die »Verbrecher meistens weit mehr Unglückliche als Verabscheuungswürdige sind«.[2] Aber wenn sie sich schon nicht zu behaupten getrauen, dafs es überhaupt keine Verbrecher giebt, so wagen sie noch weniger die

---

[1] Fechner, das cit. W. S. 167.

[2] Büchner, »Kraft und Stoff«, S. 280. Rée ist konsequenter. Die Willensakte sind nichts weiter als »Wirkungen«; Wirkungen können aber nicht zur Rechenschaft gezogen werden.

Forderung, dafs man alle Justizpflege aufhebe und alle Gefängnisse schliefse und Krankenhäuser an ihre Stelle setze. Sie wagen nicht eine solche Forderung, weil sie wissen, dafs die Erfüllung derselben einer Auflösung des socialen und staatlichen Lebens gleichkäme. Darf aber ihre Theorie nicht in Praxis übergehen, ohne den Ruin aller Dinge nach sich zu ziehen, dann ist sie gerichtet, soweit ein Irrtum gerichtet werden kann.

Dafs es mit Moral und Religion nicht besser bestellt ist, wenn der Mensch unfrei ist, braucht nicht lange erörtert zu werden. Wenn der Mensch nicht anders handeln kann, als er handelt, dann fällt der Unterschied zwischen tugendhaften und lasterhaften Handlungen ebenso sehr hinweg, wie beim Tiere. Treffend bemerkt der hl. Augustin: *Dicere animas, et esse malas et nihil peccare, plenum est dementiae: dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est; et peccati reum tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae.*[1] Er mufs hinwegfallen, weil auch kein Moralgesetz befolgt werden kann, wodurch die Sittlichkeit begründet wird. Und wie kein Moralgesetz erfüllt werden kann, so kann auch keine Pflicht gegen Gott geübt werden, wie auch kein Akt der Gottesverehrung möglich ist. Wenn die Deterministen gleichwohl von Moral und Religion reden, so ist es wieder nur Humbug, den sie mit diesen Worten treiben. Oder ist es nicht Humbug, wenn Fechner dreist behauptet: »Sind Liebe, Freundschaft, Gottvertrauen, so weit sie in der Welt sind, darum schlechter, dafs sie notwendig sind, und wäre das Gegenteil, soweit es da ist, darum besser, dafs es auch nicht sein könnte?«[2] Freundschaft und Gottvertrauen sind ohne Freiheit nicht blofs schlechter, sie sind gar nimmer vorhanden. Eine Freundschaft, die nicht aus freier Zuneigung hervorgeht, ist keine Freundschaft; sie ist reiner Naturtrieb, wie die Zuneigung des Hundes zu seinem Herrn. Dieselbe Begriffsverdrehung und Heuchelei ist es, wenn Deterministen von dem sittlichen Werte des menschlichen Handelns reden, ja wenn sie sogar das notwendige Handeln für sittlicher halten, als das indeterministische. »Neigte das Wesen eines Menschen so

[1] De duab. anim. c. 12 n. 17.
[2] D. c. W. S. 173.

stark zum Guten, dafs alle äufseren Verlockungen zum Bösen nichts dagegen ausrichten, so würde die innere Notwendigkeit, aus der heraus er gut handelt, den sittlichen Wert seines Handelns nicht nur nicht mindern, sondern so hoch wie möglich stellen lassen.«[1] Wir möchten nur wissen, worin noch der Wert solcher Handlungen liegen könnte; sie haben dann ebenso viel sittlichen Wert, als das Fallen des Steines und das Wachstum der Pflanze, das sich mit gleicher Notwendigkeit aus inneren Bestimmungen und zwar zum Besten des Steines und der Pflanze vollzieht. Heifst das nicht abermals allen sittlichen Wert und alles sittliche Verdienst und damit die Sittlichkeit selber vernichten? Noch unerhörter ist es, wenn einzelne sich zu der Behauptung versteigen, dafs solche Auffassung über Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit die des gesamten Menschengeschlechtes sei. »In der wirklichen Welt ist hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinne zur Voraussetzung. Sofern der Wille eines Menschen sich in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich.« Wenn Paulsen, dem wir diese Worte entnehmen, sich und einige wenige »grillenhafte Spekulanten« abrechnet, dürfte er keine zehn Menschen mit gesundem Sinne finden, welche unter Verantwortlichkeit nichts weiter verstehen, als dafs sie das gethan haben, was sie thun mufsten. Woher denn dann die Gewissensbisse? Willkürlicher kann man doch wohl die offenkundigsten Thatsachen der Menschheit seit Anbeginn nicht fälschen!

5. Was die Vernunft so evident begründet und in jedes Menschen Brust gegraben ist, das verkündet auch unser Glaube als sichere Wahrheit. Das Konzil von Trient (sess. VI. can. 5) erklärt die Freiheit des menschlichen Willens als ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche. Diese Lehre ist auch an sehr vielen Stellen der hl. Schrift auf das klarste ausgesprochen. Es möge gestattet sein, einige Stellen anzuführen. Im Ecclesiasticus (15, 44) heifst es: »Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Willensentschlusses. . . . Er hat dir vorgelegt Wasser und Feuer; wonach du willst, strecke

[1] Fechner, d. c. W. S. 180.

deine Hand aus. Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben.« Ebendaselbst (31, 10) heifst es vom Gerechten: »Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses thun und hat es nicht gethan.« Die Wahlfreiheit findet lauten Ausdruck in den schönen Worten: »Wenn es euch aber nicht gut scheint, dem Herrn zu dienen, so steht euch die Wahl frei; wählet heute, was euch beliebt, wem ihr am meisten zu dienen schuldig seid.«[1] Deshalb kann der heil. Augustin im Hinblick auf diese Stelle kurz sagen: *Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium.*[2]

4. Widerlegung der vorzüglichsten Einwürfe gegen die Willensfreiheit.

Unsere Beweise für die Willensfreiheit werden noch mehr ins Licht treten und an Stärke gewinnen, wenn wir an ihnen jene Einwürfe prüfen, durch welche die Deterministen die Selbstbestimmung des Willens als eine Unmöglichkeit darthun zu können vorgeben. Wir beginnen mit jenen Einwürfen, welche der materialistischen und mechanischen Naturauffassung entstammen.

1. An erster Stelle ruft man uns zu, wie wir von Du Bois-Reymond im Namen einer Unzahl von Naturforschern und Philosophen gehört haben, dafs die Annahme einer Willensfreiheit einen unheilbaren Rifs in das Naturgeschehen machen und geradezu das Kausalitätsgesetz aufheben würde. Alles Geschehen im Universum, sei es äufseres, körperliches oder sei es inneres Geschehen im Denken und Wollen, verläuft ausnahmslos im gesetzlichen Zusammenhange. Unter denselben Bedingungen tritt stets dasselbe ein, unter verschiedenen Verschiedenes; so verlangt es das Kausalitätsgesetz. In diesem Weltmechanismus ist der einzelne Wille ein Rädchen, das sich nicht selber treibt, sondern das getrieben wird in notwendigem, gesetzlichem Gange. Dieser Einwurf verstärkt sich, wenn man das Gesetz von der Erhaltung der Kraft herbeizieht, nach welchem die Energie der Kraft des Universums in jedem Augenblicke dieselbe ist und keine Vermehrung und Verminderung erfahren kann. Dieses Gesetz von der Äquivalenz

---

[1] Josue 24, 15; vgl. Deuter. 30, 19.

[2] De grat. et lib. arb. c. 2.

der Kraft duldet nicht den blinden und willkürlichen Eingriff einer unbestimmten und unberechenbaren Willensenergie. Ein solcher Eingriff einer unberechenbaren Kraft wäre gleich einem Wirken ohne bestimmte Ursache, er wäre die Leugnung, dafs jede bestimmte Wirkung eine bestimmte Ursache voraussetzt; er wäre, kurz gesagt, »ein absoluter Anfang«.[1]

Nur die Unkenntnis der indeterministischen Lehre vermag solche Behauptungen gegen die Freiheit ins Feld zu führen. Die freie Handlung ist durchaus nicht eine Handlung des Zufalles oder eine Thatsache, die sich selbst ins Dasein gesetzt hat und dadurch »als eine *causa sui* zu betrachten ist«, wie Wundt will; nein, sie verdankt ihr Dasein ebenso notwendig einer Ursache, wie der Willensakt des Deterministen. Der Wille ist die Ursache und die bestimmte und hinreichende Ursache für seine Thätigkeit, nur ist er keine notwendige Ursache, sondern eine freie. Wenn der Freiheitsleugner meint, dafs gerade in der freien Kausalität ein Widerspruch liege, weil eine freie Ursache etwas Unbestimmtes und Unberechenbares sei und darum nicht als Ursache einer bestimmten Wirkung gelten könne, so täuscht er sich abermals. Man kann den Willen unbestimmt nennen, aber nicht im Sinne von unvermögend, von unsicher und einer bestimmten Wirksamkeit entbehrend, sondern nur in dem Sinne, dafs er nicht an eine bestimmte Thätigkeit gebunden ist, sondern unbestimmt nach vielen Richtungen sich bethätigen kann. Die Unbestimmtheit des Willens ist demnach eine Vollkommenheit, wodurch er die notwendigen Agentien überragt, welche immer nur nach einer bestimmten Richtung und in bestimmter Weise thätig sein können. Der Wille hat soviel Kausalität in sich, dafs er nicht blofs dieses thun kann, sondern auch jenes, und dafs er dieses und jenes in solcher oder anderer Weise thun kann. Die Willensfreiheit leugnet demnach das Kausalitätsgesetz nicht und macht keinen Rifs in das mechanische Geschehen der Natur. Der Einwurf stammt aus einer argen Verdrehung des Kausalitätsprinzips. Das Gesetz der

[1] »Illusion der Willensfreiheit« S. 5. Auch Paulsen glaubt, dafs die »Grille einiger scholastischer Metaphysiker« unter Willensfreiheit »Ursachlosigkeit des individuellen Willens« verstanden hat. Als »ursachloses Handeln« bezeichnen den freien Willensakt ferner: v. Gizycky, Höffding, Kirchmann, Fouillée, Masaryk.

Kausalität besagt, dafs jede Wirkung notwendig eine Ursache fordert, aber es sagt durchaus nicht, dafs jede Wirkung eine notwendige Ursache verlangt. Die Deterministen nehmen es im letzteren Sinne und begehen damit eine *petitio principii;* sie müfsten zuvor beweisen, dafs es keine andere Wirkung giebt, als eine solche, die aus einer notwendigen Ursache hervorgeht. Erst dann würde das freie Handeln mit dem Kausalitätsgesetz in Konflikt geraten.

Nicht minder falsch ist die Berufung auf das Äquivalenzgesetz, mit dem die Freiheit streiten soll. Einmal ist nicht einzusehen, wie jene Deterministen sich darauf berufen mögen, nach welchen »alle geistigen Geschehnisse nur als Begleiterscheinungen von materiellen zu betrachten« sind; denn die Willensakte, seien sie frei oder nicht, berühren als Begleiterscheinungen in keiner Weise den mechanischen Gang des Weltlaufes; er würde in ganz derselben Weise sich abspielen, auch wenn diese Begleiterscheinungen nicht vorhanden wären. Überdies müssen alle Deterministen, welche den Willen für eine geistige und hypermechanische Kraft halten, ebenso wie die Verteidiger der Willensfreiheit lehren, dafs der Wille in das notwendige Geschehen des Organismus eingreift, denn es ist unleugbare Thatsache, dafs derselbe körperliche Bewegungen zu verursachen vermag. Für das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ist es demnach ganz gleichgiltig, ob der Willensimpuls ein freier oder notwendiger ist. Dafs ein solcher Impuls des Willens auf den Körper und seine Glieder nichts Widersprechendes ist, ergiebt sich leicht, wenn man diesen Influx nicht als einen physisch bewegenden auffafst, so dafs der Wille etwa eine Nervenfaser im Gehirn ziehen oder drücken müsse. Da nämlich alle Seelenkräfte aus der einen und nämlichen Seele hervorgehen, so bildet es nicht nur keinen Widerspruch, sondern es ist nahezu etwas Selbstverständliches, wenn dem höheren Begehren das sinnliche korrespondiert, und letzteres die Bewegungskraft des Körpers in Thätigkeit setzt. Die Sache wird noch klarer, wenn man festhält, dafs die freie und notwendige Ordnung im Menschen einander nicht nur nicht widersprechen, sondern für einander da sind. Was der Wille in freier Selbstbestimmung wählt, das führen der Leib und seine Organe notwendig aus, auf dafs es so geschehe, wie der Wille verlangt. Damit es zu solchem

Verständnis und zu solcher Versöhnung von Notwendigkeit und Freiheit kommen kann, ist allerdings notwendig, dafs die Deterministen, welche immer vorgeben, durch Erfahrung und Thatsachen zur Leugnung der Freiheit gezwungen worden zu sein, endlich ihr Wort einlösen und sich rückhaltlos auf den Boden der Thatsachen stellen. Die moralische Welt, die Welt der Freiheit, ist ebenfalls eine Thatsache und eine so sichere Thatsache, wie die Bewegung der Gestirne. Ja, wir müssen sagen: die inneren Freiheitsthaten sind uns noch mehr verbürgt, als das äufsere Geschehen, weil wir erstere an uns und in uns erfahren, und weil wir dieselben in unserer Gewalt haben, so dafs eine Sinnestäuschung u. dgl., wie bei den äufseren Thatsachen, ausgeschlossen ist. Das Gebiet der freien, sittlichen und sozialen Ordnung ist zudem das gröfsere, wichtigere und ausschlaggebende für den Menschen und die Menschheit; warum diese Thatsachen ignorieren oder als Täuschung hinstellen und die anderen gelten lassen? Ist das nicht unexakt und zum mindesten unwissenschaftlich?

2. Von einem jeden heutigen Bekämpfer der Freiheit wird als unbesiegbarer Sturmbock die Moralstatistik[1] ins Treffen geschickt. Die Moralstatistik lehrt unwiderleglich, sagt man, dafs auch auf dem ethischen und sozialen Gebiete nahezu dieselbe Regelmäfsigkeit und dieselbe Gleichförmigkeit herrsche, wie auf dem physikalischen und chemischen Gebiete. Die Zahl der Eheschliefsungen, der Selbstmorde, der Brandstifter, Diebe u. s. w. bleibt sich bei gleicher Bevölkerungszahl und innerhalb gleicher Zeiträume und so lange die Lebensverhältnisse dieselben sind, annähernd gleich, so dafs man voraussagen kann, wieviel Brandstifter, Mörder und Diebe sich etwa unter den hunderttausend Einwohnern einer Stadt befinden. Solche Gesetzmäfsigkeit verträgt sich aber unmöglich mit einem freien Handeln, sondern beweist vielmehr, dafs auch das moralische Gebiet durch unabänderliche Gesetze geregelt ist.

Der vorliegende Schlufs leidet vor allem an einem formellen Fehler; er folgert aus der Thatsache, dafs sich die Zahl der

[1] Bahnbrechend wirkte auf diesem Gebiet Quetelet durch sein Werk: »Sur l'homme et le développement des ses facultés ou Essai de Physique sociale«. Bruxelles 1836. 2 Bde.

Verbrecher gleich bleibt, die irrige Annahme, dafs solches Gleichbleiben sein müsse und immer so sein werde. Auch wenn die Statistik eine konstante Regelmäfsigkeit der Verbrechen, Selbstmorde, Brandstifter u. s. w. darzuthun vermöchte, so wäre noch lange nicht bewiesen, dafs diese Verbrechen notwendig geschehen, und dafs die unglückseligen Thäter nicht anders handeln konnten. Der Schlufs ist aber auch innerlich falsch. Wenn die sittlichen Handlungen sich ebenso unerbittlich notwendig vollziehen würden, wie die chemischen Prozesse, dann könnte die Zahl der Verbrecher nicht blofs »annähernd« gleich bleiben, sie müfste absolut dieselbe bleiben und könnte keinen Schwankungen unterliegen. Es steht aber fest, dafs der Prozentsatz der Verbrecher u. s. w. nicht bleibend ist, sondern trotz des Gleichbleibens aller Lebens- und sonstigen Verhältnisse Schwankungen unterliegt, die mitunter erheblich sind, weshalb man hier von Gesetzen im strengen Sinne des Wortes nicht reden kann. Oder was soll das für ein notwendiges Gesetz sein, welches von einem Volke in einer bestimmten Kulturperiode eine bestimmte Anzahl von Menschen oder von Personen eines Standes oder Geschlechtes zum Selbstmorde, zum Raube oder zur Brandlegung zwänge? Das Gesetz ist in den Dingen und besteht in der konstanten Norm des Wirkens dieser Dinge. Was ist nun das für eine Ursache im Menschen, welche einzelne Menschen zu bestimmten Handlungen treibt? Ist sie eine physikalische? eine psychische? eine moralische? Kein Physiologe hat uns bis jetzt diese Ursache bezeichnen können. Sicher kann diese Ursache keine allgemeine, für alle Menschen oder für alle Personen eines Geschlechtes, eines Standes oder einer Stadt u. s. w. geltende sein, denn sie bestimmt immer nur wenige von der Gesamtheit. Ist sie aber keine allgemeine Kraft, dann können wir auch von keinem Gesetz reden, denn das Gesetz ist der Ausdruck für das Allgemeine, für die allgemeine, bei allen Individuen oder in allen Fällen wiederkehrende Thätigkeitsweise. Hier würde das Gesetz immer nur Ausnahmen schaffen; es würde nur ganz wenige Individuen dirigieren! Kurz ein solches Gesetz wäre eben kein Gesetz mehr; es würde sich selber aufheben. Mit Recht schreibt Frohschammer: »Wie sollte denn ein solches Gesetz wirken? Sollte es die bestimmten Personen auslesen wie durch ein festes, unabänderliches Geschick oder wie durch ein

Los und durch blind tappenden Zufall? Und sich ihnen dann, wie eine dämonische und zwingende Macht einverleiben, so dafs sie wie besessen getrieben würden? Dann wäre jedenfalls die Freiheit des Willens nur diesen Personen entzogen (wie den Geisteskranken), indem sie zu Verbrechen, zum Selbstmorde bestimmt würden — nicht aber auch den übrigen Mitgliedern dieses Volkes oder Staates, d. h. nicht der damit unvergleichbaren Überzahl. Wenn aber nicht die bestimmten Personen selbst vom Gesetz oder Geschick ausgewählt und determiniert sind, sondern von demselben nur eine (abstrakte) Zahl fixiert ist, die durch Verbrechen erfüllt werden mufs, gleichgiltig, welche Personen sich dazu hergeben, — so wäre dieser Vorgang noch mystischer und unbegreiflicher, da eine abstrakte Zahl, wie sehr sie auch fixiert sein mag, schlechterdings keine Wirkung hervorbringen kann. . . .«[1] Gewifs, der Materialismus eifert in stärkster Weise gegen alles, was wie ein Geheimnis, ein Wunder, etwas Übersinnliches aussieht, aber dieses Gesetz kann mit jedem Wunder und jedem Geheimnis sich messen! Die Statistik ist überhaupt für das ethische Gebiet mit grofser Vorsicht zu verwerten. Sie kann nur mit Zahlen operieren und vermag nur das äufsere Geschehen zu addieren und äufsere Einflüsse zu berechnen, aber gerade das Innere des moralischen Handelns, die Motive, sind ihr nicht zugänglich.[2] Nie und nimmer aber läfst sich aus quantitativen Verhältnissen die Qualität einer inneren, geistigen Handlung bestimmen. »Die Ziffer,« sagt Marion, »ist ein zu grobes und zugleich zu schwaches Instrument, um in die so komplizierte und so vielfache Natur der biologischen, moralischen, soziologischen Erscheinungen tiefer einzudringen. Mit ihrer scheinbaren Bestimmtheit bleibt sie bei der Oberfläche stehen; denn sie kann uns nur die Quantität angeben, und hier ist diese sehr wenig im Vergleich mit der Qualität.«[3] Es ist demnach Vorsicht nötig, wenn man

---

[1] »Die Phantasie«, S. 534.

[2] Selbst Lange, der für die Moralstatistik schwärmt und von ihr noch grofse Dinge erwartet, mufs am Ende seiner Erörterung bekennen: »Wir begnügen uns damit, zu zeigen, wie weit die Moralstatistik noch davon entfernt ist, schon jetzt in das Innere der Psychologie einzudringen.« Geschichte des Materialismus. Bd. II. S. 408.

[3] De la solidarité morale.

für die Individualität und für die Sozialethik aus diesen Zahlen profitieren will. Diese Vorsicht hat unter anderen der berühmte Moralstatistiker v. Oettingen angewendet[1], und sofort hat die Statistik nicht gegen, sondern für die Freiheit Zeugnis abgelegt. Nach ihm verwirft die Statistik wie die mechanisch-materialistische, so auch die pantheistisch-deterministische Auffassung von der Willensfreiheit; nach ihr darf die Einzelthat nicht als notwendiges Produkt notwendiger Triebe oder Willensimpulse betrachtet werden, sondern ist als freie That anzuerkennen, wobei allerdings nicht alle Schuld und alles Verdienst auf den Einzelwillen fällt, sondern auch ein Teil auf die Sozietät, als deren Glied und Kind jeder lebt und handelt. Gewifs, der Mensch ist ein soziales Wesen; die ihn umgebende moralische geistige Strömung, die öffentliche Meinung, Sitten und Herkommen, Erziehungsweise und andere allgemein herrschende Faktoren üben einen so mächtigen Einflufs, dafs er zwar seine Freiheit nicht verliert, aber oft schwer gebraucht, ja in sehr vielen Fällen unfrei wird. »Überdies hat das Sichhingeben an das Böse die Verminderung und bisweilen die Zerstörung der Freiheit zur Folge. Der schlechten Freiheit mufs man den Teil von Fatalismus zuschreiben, der in der Welt ist und von der Statistik aufgedeckt wird.«[2] Die Knechtschaft ist der Sünde Sold, hat die Wahrheit selber verkündet.

Man wird sagen: es läfst sich trotz alledem nicht leugnen, dafs sich nach der Moralstatistik eine gewisse Gesetzmäfsigkeit im menschlichen Handeln zeigt, die mit der Freiheit unverträglich ist. Auch dieser Einwand stammt aus der falschen Auffassung von Freiheit. Freiheit ist nicht blindes, willkürliches Handeln, wie wir schon so oft gesagt haben, und darum steht sie nicht im Widerspruch mit jeder Gesetzmäfsigkeit. Wie jede Kraft des Menschen, so hat auch die Willenskraft ihre Gesetze. Der Wille kann nur

[1] In seinem Werke: »Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik.« 3. Aufl. 1882. Seine weiteren, hierher gehörigen Werke sind: »Obligatorische und fakultative Civilehe nach den Ergebnissen der Moralstatistik.« Leipzig 1881. — »Über akuten und chronischen Selbstmord.« Dorpat 1881. — Wir sind jedoch nicht in allen Punkten mit ihm einverstanden, da er der Sozialethik zu viel Einflufs gewährt auf Kosten der individuellen Freiheit.

[2] Pressensé, »Die Ursprünge«. Halle 1884. S. 344.

nach dem Guten streben, und zwar nur insoweit, als es ihm von der Erkenntnis vorgestellt ist. Werden ihm zwei Güter vorgestellt, von denen das eine das andere an Wert weit überragt, so kann man im allgemeinen sicher sein, dafs fast alle das überragende Gut wählen werden. Wenn es sich um die Wahl zwischen einem alten und neuen Anzug handelt, so dürften es nur sehr wenige sein, die nach dem alten greifen würden. Eine analoge Gesetzmäfsigkeit wird sich auf dem sittlichen Gebiete einstellen. Der Mensch, welcher seine Neigungen und Naturanlagen nicht beherrschen und dem Höheren dienstbar zu machen gelernt hat, wird fast ausnahmslos denselben folgen, nicht als ob er müfste, er wird freiwillig ihnen folgen und so jene Gesetzmäfsigkeit erzeugen, auf welche die Statistik pocht. Sind viele Menschen vereint, welche gleichen Neigungen, Gewohnheiten und Grundsätzen folgen, so wird sich bei der Vielheit dieses statistische Gesetz offenbaren. Dabei spielt selbstverständlich der Charakter eine hervorragende Bedeutung. Je nachdem ein Mensch seine sittlichen Kräfte nach einer bestimmten Richtung ausgebildet hat, wird er auch stets nach derselben Richtung sein moralisches Handeln einrichten, so dafs man zwar nicht mit Sicherheit, aber doch mit mehr oder minder grofser Wahrscheinlichkeit voraussagen kann, wie er im gegebenen Falle handeln wird. Freiheit ist demnach nicht soviel wie Gesetzlosigkeit, im Gegenteil, sie verlangt und verträgt sich mit einem gewissen gesetzmäfsigen, geordneten Handeln.[1]

3. Wundt und andere führen, wie wir oben gehört haben, das notwendige Handeln im letzten Grunde auf den Charakter zurück. »Was den menschlichen Willen vor den äufseren Motiven determiniert, ist der Charakter. Je unveränderlicher derselbe ist und je vollständiger wir ihn kennen, um so sicherer machen wir uns anheischig, vorauszusagen, wie ein Mensch, wenn bestimmte Motive des Handelns an ihn herantreten, unter denselben wählen wird.«[2] All das ist wahr, nur übersehen diese Männer, dafs der Charakter ein Produkt der Freiheit ist. Durch Bethätigung der

---

[1] Vgl. »Stimmen aus Maria Laach«, Bd. 22, S. 343: »Der Selbstmord und die Mifshandlung der Statistik«, und »Philos. Jahrbuch« 1890: »Der Kampf um die Willensfreiheit«, S. 47 ff.

[2] Das cit. W. Bd. II. S. 396.

Freiheit nach einer Seite hin, sei es eine gute oder schlimme, entsteht allmählich das feste, sichere und bleibende Gepräge des Handelns. Anfangs wird es dem Menschen schwer, die sinnlichen Triebe zu bekämpfen, aber je mehr er in diesem Kampfe sich übt, desto stärker wird sein Wille, und schliefslich bekommt derselbe ein solches Übergewicht über diese niedere Welt, dafs er ohne alle Schwierigkeit gleichsam instinktiv sittlich handelt. Tugend und Charakter sind deshalb ein Beweis für die Freiheit; das Gewohnheitsmäfsige, das Bleibende und Stabile ist die Frucht der Freiheit — *consuetudo est altera natura.*

4. Von seiner irrigen Auffassung des Charakters aus verirrt sich Wundt bis zu der Behauptung, dafs nur der Determinismus die Sittlichkeit und Verantwortung rette, während vom indeterministischen Standpunkte aus eine sittliche und religiöse Ordnung gar nicht möglich sei. »Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit,« schreibt er in seiner Ethik, »ist uns überall die Kausalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, welche teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwickelung seines Charakters bedingt ist. Ein Mensch, der den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Kausalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit determiniert wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, die durch die jeweils im Bewufstsein anzutreffenden Motive erregt werden. In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte *»liberum arbitrium«* des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Kausalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall, d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewufstsein anwesenden Motivs übrig. Und aus solchen Trieben soll sich schliefslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurteile gänzlich mifsleitete Zeit konnte in den Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich, sondern sogar für religiös zu halten. Freilich, ein solcher Hekastotheismus, bei welchem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch

eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.«

Wir haben geflissentlich diese lange Stelle angeführt, weil sie so recht drastisch zeigt, welche Begriffsverwirrung auf diesem Gebiete selbst bei solchen herrscht, die man noch zu den nüchternen Denkern zu zählen pflegt. Sittliches Handeln und eine moralische Ordnung soll gar nicht möglich sein, wenn der Mensch frei ist! Und warum? Weil ein freier Wille vom nächstbesten Motiv, von irgend einem plötzlich entstehenden Triebe bestimmt wird; »er ist ein Spielball der Triebe«; alles Handeln hängt vom Zufall ab! Aber wie oft müssen wir es noch sagen, dafs die freie Selbstbestimmung des Willens gerade darin liegt, nicht ein Spielball der Motive zu sein? Die Motive, seien sie viele oder nur eines, seien sie stark oder schwach, bestimmen den Willen nicht notwendig, sondern er hat sie in seiner Gewalt, und darum sind die freien Handlungen nicht Handlungen des Zufalles. Umgekehrt mufs sich der Determinismus den Vorwurf des Zufalles und des Spielballes gefallen lassen, weil sein Wille über die Motive keine Macht hat, und der Determinist nie sagen kann, wie er handeln wird, weil er die Motive und die Umstände, die auf ihn wirken werden, nicht voraus weifs. Ein zufällig im Bewufstsein auftauchendes Motiv kann all seine Vorsätze und Versprechungen zu Schanden machen. Wundt beruft sich immer und immer wieder auf die Bedeutung des Charakters und dessen allgewaltigen Einflufs auf das Handeln, weshalb bei ihm alles auf die Ausbildung des Charakters ankommt. Aber wie soll denn nach dem Determinismus eine Einwirkung auf den Charakter möglich sein? Weil der Wille nicht frei, kann er keine Lehren, keinen Rat befolgen, und keine Zucht kann ihn nach einer bestimmten Richtung dirigieren.

5. Im selben Fahrwasser schwimmend, sprechen v. Hartmann, Masaryk und andere dem Indeterminismus die Möglichkeit der Erziehung und damit des sozialen Zusammenlebens ab. Wo eine Erziehung und Bildung des Willens sein soll, dort mufs es Regeln und Anleitungen geben; diese sind aber für den Indeterministen unnütz, weil er nie weifs, ob er sie befolgen wird. Auch Beispiel und Zucht sind aus dem gleichen Grunde ohne Belang; sie vermögen den Willen nicht zu stärken.

Desgleichen ist zum sozialen Leben nötig, dafs der Handelnde sowohl seine eigenen Handlungen, als die der anderen Menschen mit einer gewissen Sicherheit voraussehen könne, um sich ihnen anzupassen und sie in seine Berechnung aufnehmen zu können. Das alles fällt mit der Willensfreiheit hinweg. Niemand kann sich weder auf sich selber, noch auf andere verlassen.[1] Wir könnten bescheiden fragen, wie man als Determinist sich auf sich selber und auf die anderen verlassen, wie man selber Regeln befolgen und hoffen kann, dafs die anderen Menschen sie befolgen, wenn der Wille innerlich genötigt und zu einem bestimmten Handeln gezwungen wird? Wir unterlassen es und beklagen nur, dafs die Deterministen sich auch nicht die geringste Mühe geben, um zu lernen, was der Indeterminismus unter Freiheit versteht. Das nächstbeste Moralwerk würde sie belehren, dafs der Wille nichts Unabhängiges und Willkürliches ist; er ist von jedem vorgestellten Gut und jeder Neigung abhängig, aber nur nicht so, dafs er ihr folgen müfste. Weil eine geistige Kraft, ist er der Ausbildung fähig; er kann durch Unterricht für diese oder jene Güter besonders empfänglich und willfährig gemacht werden; er kann gegenüber der Sinnlichkeit und den schlechten Trieben gestählt werden, so dafs ihm das Handeln nach den Vernunftvorschriften leicht und fast zur Gewohnheit wird. Diese Übung im Guten wird aber nie so stark werden, dafs der Mensch nicht vom Guten abfallen kann, wie auch im Gegenteil die Neigung zum Bösen nie so mächtig werden kann, dafs der Mensch sich ihr nicht zu entwinden vermag. Er wird es um so mehr vermögen, je mehr man ihn auf das sittlich Gute und seine Folgen aufmerksam macht und ihm das Vernunftwidrige des Schlechten zeigt und ihn ermahnt und warnt. Der freie Wille schliefst demnach die Regeln und Vorschriften nicht aus, er schliefst nur nötigende und zwingende Vorschriften aus.

---

[1] »Ohne Determinismus sind sociale Reformen nicht möglich, weil überflüssig; es giebt keine Wissenschaft der Sociologie, weil für das indeterminierte Auftreten des Willens des Menschen keine Regeln festgestellt werden können.« Masaryk, »Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation.« Wien 1881. S. 237.

5. Ursache der Willensfreiheit.

So leicht es war, die Willensfreiheit zu begründen und gegen alle Einwände zu schützen, so schwer ist es, klar zu machen, worin die Freiheit wurzelt, und woher sie stammt. Die verschiedensten Ansichten begegnen uns hierüber, die wir kurz anführen.

Die Einen legen den Schwerpunkt auf den Willen und seine Indifferenz. Der Wille bestimmt sich aus sich und unabhängig vom Verstand. Die Erkenntnis des Objekts bildet keinen Beweggrund, kein Motiv zum Begehren und Streben, im Gegenteil, das Objekt wird nicht gewählt, weil es gut ist, sondern es wird gut, weil der Wille es wählt. Die Erkenntnis des Guten geht deshalb dem Wollen nicht nur nicht voraus, sondern kann gar nicht vorausgehen. Diese Unabhängigkeit des Willens verteidigte der Dubliner Erzbischof King, welchem Hoock beipflichtete. In milderer Form verteidigt auch Reid diese Willkürherrschaft des Willens, indem er behauptet, dafs unsere Willensakte durchaus nicht das Urteil unseres Verstandes zur Voraussetzung haben, da jedermann in sich oft erfährt, dafs er etwas wolle, ohne durch ein vorausgehendes Urteil dazu veranlafst worden zu sein. Auch Cousin müssen wir hierher zählen, weil derselbe aufser solchen freien Willensakten, die von dem erkannten Objekt verursacht werden, auch spontane freie Akte unterscheidet, d. h. solche, denen keine Vernunftthätigkeit vorausgeht.[1]

Es bedarf nicht vieler Worte, um die Falschheit dieser Theorie darzuthun, denn sie widerstreitet offenkundig der Natur des menschlichen Wollens. Zur Natur des Willens, wie überhaupt zur Natur jedes begehrenden Vermögens gehört es, dafs ihm das Objekt, d. h. das Gute, vorgestellt werde. Der Wille strebt nur insoweit das Objekt an, als es erkannt ist; ohne Erkenntnis ist eine Neigung, eine Strebung, ein Begehren undenkbar. Ein solches Streben wäre ein Akt ohne Objekt, ein Suchen und Bewegen ohne Ziel und Zweck; eine solche Thätigkeit demnach die gröfste Absurdität.[2]

---

[1] Vgl. Sanseverino, »Elementa philos. christ.« vol. I. n. 377 ff.

[2] *Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 24 a. 2; vgl. ibid. a. 1.

Zum Wesen der Willensfreiheit gehört notwendig die Indifferenz, wie wir oben dargelegt haben. Durch diese Indifferenz wird es allein möglich gemacht, dafs der Wille sich selber determinieren kann. Was sich nämlich in seinem Thun indifferent verhält, das handelt weder lieber nach der einen Seite, noch nach der anderen; es bleibt sich gleich. Soll es aus dieser Indifferenz und Unbestimmtheit herauskommen, dann mufs es durch etwas von ihm Verschiedenes nach einer Richtung bestimmt werden; dieses Etwas ist für den freien Willen das erkannte Gute, folglich mufs er wesentlich durch die Vernunft bestimmt werden.

Zudem ist der Wille keine von der Vernunft unabhängige Potenz; er kann nicht selbständig fungieren, wie z. B. die Vernunft, die ohne den Willen sich bethätigen kann. »Er ist ein Vermögen des vernünftigen Seelenteils,« wie Heman ganz richtig bemerkt;[1] »er läfst sich begrifflich von der Vernunft trennen als eigenartige Vernunftthätigkeit, aber er ist nicht der Wirklichkeit nach von ihr getrennt. Er ist kein Reales für sich, sondern Wille ist der besondere Ausdruck für die besondere Art von Vernunftthätigkeit, welche Strebethätigkeit ist. Diese ist aber immer, als Thätigkeit der Vernunft, eine vernünftige Strebethätigkeit. Sie kann also ihrem Wesen und ihrer Natur nach gar nicht anders, als von der Vernunft abhängen . . .; es ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Willens, ihn der Vernunft gegenüber zu verselbständigen.«[2] Freiheit heifst nicht Freiheit von der Vernunft, sondern Freiheit von der Notwendigkeit und dem Zwange, wie er dem niederen Begehren eigen ist. Eine solche Verselbständigung und Hypostasierung des Willens würde überdies mit der Moral in die schärfste Kollision geraten. Abgesehen davon, dafs sie Belohnung und Bestrafung als wertlos erscheinen liefse, weil

---

[1] »Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.« Leipzig 1887. S. 99. Vgl. Feldner, »Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen.« Graz 1890. S. 12 ff.

[2] *Pars rationalis per essentiam non dicitur solum ipsa ratio, sed etiam appetitus rationi annexus, sc. voluntas; unde Philosophus dicit in III. de Anima, quod voluntas in ratione est.* S. Th. in III. Sent. dist. 27 qu. 2 a. 3 ad 1. Das ist der Sinn, wenn der hl. Lehrer an anderer Stelle den Willen *»rationalis per participationem«* nennt.

der Wille sich ohne Grund und Motiv bestimmte, würde das Objekt durch die Wahl des Willens gut und durch das Verabscheuen schlecht; die Moral lehrt aber, dafs den Dingen unabhängig vom Willen der Charakter des Guten oder Bösen inhäriert, und infolge dieses objektiven Guten oder Bösen die Willensakte gut oder böse werden. Diese Ansicht widerstreitet demnach den Fundamentalsätzen aller Moral.

Eine andere Richtung geht zwar nicht so weit, dafs sie den Willen ohne Motiv handeln läfst; sie giebt zu, dafs derselbe das Urteil der Vernunft voraussetzt und notwendig voraussetzt, um frei thätig sein zu können; allein sie nähert sich dadurch der soeben widerlegten Ansicht, dafs sie festhält: das Urteil der Vernunft ist nur eine Gelegenheit oder eine *conditio sine qua non,* durchaus aber nicht Ursache der Freiheit; der Wille bleibt auch nach dem Urteile und zwar nach dem abschliefsenden und definitiven Urteile der Vernunft vollständig frei. Auch das letzte praktische Urteil[1] bestimmt den Willen nicht notwendig. Dies ist die Ansicht des Scotus und seiner Schule, der sich später Suarez angeschlossen hat. Der letztere glaubt, dafs die Willensfreiheit nicht aufrecht erhalten werden könne, wenn der Wille thun müsse, was der Verstand nach Abwägung aller Momente schliefslich als das beste erklärt.[2] Aufser Suarez huldigen dieser Ansicht Bekanus, Fortunatus, Storchenau,[3] Galuppi und sehr viele andere.

Wie schon bemerkt, nähert sich diese Ansicht der früheren, und darum gilt von ihr *mutatis mutandis* dasselbe, was wir gegen die absolute Selbstständigkeit des Willens gesagt haben. Wenn nämlich der Wille auch dann noch wählen kann, wenn die Ver-

---

[1] »Praktisches Urteil«, weil nicht der *intellectus speculativus,* sondern *practicus* den Willen bewegt. *Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine apprehensione boni et perfectibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus.* S. Th. s. th. I. II. qu. 19 a. 1 ad 2.

[2] *Si illud judicium rationis est ita praerequisitum ad operandum, ut in suo genere sit causa necessaria ad actum liberum voluntatis, et illo judicio posito voluntas non potest non consentire illi: ergo voluntas non est talis potentia, quae positis omnibus absolute praerequisitis ad operandum, possit velle et non velle, ergo non est potentia libera.* Metaph. disp. XIX. sect. 6 n. 2.

[3] »Institutiones Metaph.« l. III. p. 129 seq. Venetiis 1816.

nunft nach Abwägung aller Möglichkeiten beschlossen hat, dafs von allem nur dieses zu geschehen habe, dann fehlt für seine Wahl das Motiv, und er bestimmt sich grundlos. Wir sagen, er bestimmt sich grundlos, weil nach freiwilliger Abweisung aller anderen Objekte die Vernunft nur dieses Eine als solches vorstellt, das begehrt werden mufs, und für die anderen in dem Momente kein Motiv zur Wahl vorliegt. Wird aber der Wille in solchem Falle nicht durch den urteilenden Verstand bestimmt, dann kann der Grund, warum er dieses und nicht jenes will, nur in ihm selber liegen. Damit finden wir uns wieder bei der Lehre: der Wille will dies, weil er es will. Das heifst soviel, als der Wille will etwas lediglich um des Wollens willen. Die Gegner geben dies auch unumwunden zu. »Ganz gewifs mufs derjenige,« sagt Gutberlet, »welcher ein objektiv geringeres Gut vorzieht oder ein objektives Übel wählt, als subjektiven Grund seines Wollens sein Wollen selbst angeben. Und da dies mancher, allerdings meist bei unvernünftigen Entschlüssen, mit voller Wahrheit erklärt, so haben wir darin eine neue Bestätigung unserer desfallsigen Behauptung. Es wird aber mit jenen Worten durchaus nicht *idem per idem* erklärt, sondern der Sinn ist: Ich wähle dieses, obgleich kein objektiver Grund dafür vorhanden ist, sondern eher alles dagegen spricht, dennoch darum, weil ich kraft meiner Wahlfreiheit thun kann, was ich will, und mich thatsächlich zu dieser speziellen Entschliefsung entschieden habe. *Stat pro ratione voluntas.«*[1] Allein damit tasten die Gegner die Natur des Begehrens an; ein Begehren um des Begehrens willen giebt es nicht; das Begehren mufs einen Inhalt, ein Ziel haben, sonst ist es selber nicht möglich. Mit Recht bemerkt der Aquinate: *Manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cujus est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici.*[2] Damit ist nicht ausgeschlossen, dafs der Wille nicht auch sein Wollen und sein Begehren lieben und sich daran erfreuen kann, wie wir schon früher bemerkt haben; aber er kann dies nur dann, wenn es ihm die

---

[1] Gutberlet, »Die Psychologie«. Münster 1881. S. 191.

[2] In III. de An. lect. 15.

Vernunft als gut vorgestellt hat. Dieses letztere findet in all den Fällen statt, in welchen jemand trotz besserer Erkenntnis das Schlechtere wählt und erklärt, er thue dies, weil er wolle. Er erkennt nämlich in seinem Eigenwillen und in seinem Trotze ein Gut, das er im gegebenen Falle allen anderen Gütern vorzieht. Demnach bestimmt auch in diesen Fällen die Erkenntnis den Willen, und es giebt kein grundloses Wollen. Doch wir wollen jetzt nicht weiter auf die Widerlegung dieser Ansicht eingehen; das Irrige derselben wird von selber zu Tage treten, wenn wir das Verhältnis der Vernunft zum freien Willen einläfslicher besprechen.

Im Gegensatz zu den beiden vorausgehenden Richtungen legen andere den Schwerpunkt bei der freien Willensentscheidung auf das Objekt. Das Objekt zieht den Willen an sich; je gewichtiger die Motive sind, mit desto gröfserer Gewalt bestimmen sie den Willen und ziehen ihn vom Gegenteil ab. Sind die vorgestellten Objekte gleich gut und gleich begehrenswert, so ist keine Wahl möglich, weil der Wille nach beiden Seiten mit der gleichen Stärke gezogen wird. Zur Illustration mufs der Esel des Buridan herhalten, der zwischen den beiden gleich grofsen Heubündeln verhungert. Auch das Bild von der Wage wird gebraucht, die dem schwereren Gewichte folgt und dorthin sich neigt, wohin sie von der gröfseren Last gezogen wird. Ähnlich wird der Wille vom stärkeren Motiv beherrscht und gezogen. Brentano glaubt, dafs auch Aristoteles in solcher Weise die freie Willensbestimmung gefafst habe. Da die vorgestellten Objekte nur teilweise gut sind und nicht alle Güte enthalten, so wird der Wille nur zum Teil angezogen, zum Teil nicht, und deswegen strebt er nicht notwendig, sondern frei. »Das eine ist begehrenswerter, denn es gewährt Lust, das andere ist begehrenswerter, denn es ist schön und pflichtgemäfs. Beides erkenne ich, zu beidem werde ich in gewisser Weise, aber zu keinem vollkommen hingezogen.« [1]

Wenn diese Auffassung die richtige wäre, dann wäre die freie Selbstbestimmung nicht gar so hoch anzuschlagen, denn der Mensch würde dann nicht mehr die Dinge beherrschen und sich

[1] »Die Psychologie des Aristoteles.« Mainz 1867. S. 156.

unterordnen, sondern er würde von den Objekten beherrscht und gezogen. Wie unaristotelisch eine solche Auffassung ist, konnte Heman durch den einfachen Hinweis darthun, dafs Aristoteles »den vollkommenen Mann den Kanon und leibhaftigen Mafsstab aller Dinge nennt in Bezug auf ihre richtige Beurteilung und Auswahl.«[2] Sie ist aber nicht blofs unaristotelisch, sie ist zugleich unpsychologisch. Wie könnte bei solcher Anschauung noch von der Indifferenz des Willens die Rede sein, infolge deren der Wille von den vorgestellten Objekten das wählt, welches er will? Der Wille würde nicht mehr wählen, sondern umgekehrt, er würde selber von den Objekten und ihren Motiven gewählt. Eine Wahl von seiten des Willens wäre nimmer möglich. Damit leugnen wir nicht, dafs äufsere Einflüsse, äufsere Dinge, verschiedene Beweggründe für die Thätigkeit des Willens vorhanden sein können. Gewifs, denn darauf beruht ja alle Bildung und Erziehung des Willens; sie will den Willen willfährig und für das Gute geneigt machen. Allein es ist immer festzuhalten, dafs die Dinge an sich und unmittelbar den Willen nicht beeinflussen; sie können solches nur mittelbar durch die Vernunft. Sie haben soviel Gewalt über ihn, als die Vernunft ihnen giebt, d. h. als die Vernunft sie für tauglich zum Zweck oder Guten erklärt, das erreicht werden soll. Es kann deshalb nur zu leicht vorkommen, dafs ein an sich höchst gewichtiger Gegenstand infolge der erwägenden Vernunft als höchst geringwertig erscheint, weil er zur Erreichung des Zweckes unter den gegebenen Umständen von wenig Belang ist. Daher die Thatsache, dafs die stärksten Motive den Willen nicht bezwingen; wir vermögen den stärksten Neigungen zu widerstehen, die heftigsten Versuchungen zu überwinden. Die Vernunft ist es demnach, welche den Willen bestimmt, und nicht das Objekt. Stellt die Vernunft zwei Objekte als gleich zweckentsprechend hin, so bleibt der Wille nicht unthätig zwischen denselben, als würde er nach beiden Objekten gezogen, sondern er wählt gar nicht, d. h. er nimmt ohne Wahl das eine oder andere oder auch beide, wenn das eine zum Zwecke nicht ausreicht. Der heil. Thomas glaubt jedoch, dafs auch in einem solchen Falle, wenn die Vernunft zwei Objekte als gleich begehrenswert vorstellt, eine

[1] D. c. W. S. 95.

Wahl möglich sei. Er beantwortet einen diesbezüglichen Einwurf mit den Worten: *Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.*[1] Gonet erklärt diesen Gedanken des Meisters dadurch, dafs er bemerkt: wenn auch der Wille in den beiden Gütern nichts findet, das ihn bewegen könnte, das eine dem andern vorzuziehen, so kann er gleichwohl durch äufsere Motive, die in den äufseren Umständen und in der bisher gemachten Erfahrung u. dgl. liegen, bewogen werden, das eine dem andern vorzuziehen. Und wenn auch das nicht der Fall sein sollte, so kann der Wille dennoch wählen, weil ihm die Vernunft das Wählen zwischen zwei ganz gleichen Objekten selbst als ein Gut vorstellen kann.[2]

Eine vierte Ansicht macht die freie Willensbestimmung von der Vernunft in der Art abhängig, dafs der Wille dem *ultimum iudicium practicum* unbedingt folge. Die Vernunft bildet nach Untersuchung aller Momente ein letztes Urteil, welches eine bestimmte Handlung vorschreibt, die der Wille ausführt. Da dieses letzte Urteil kein notwendiges ist, sondern ein freies, so wird der Wille nicht notwendig, sondern frei bestimmt. Diese Ansicht vertraten in alter Zeit Plato und Aristoteles. Wenn die beiden grofsen Philosophen auch nicht ausdrücklich das *judicium liberum practicum* als Determinationsgrund betonen, so lehren doch beide, dafs es die Vernunft ist, und zwar die praktische Vernunft, welche den Willen determiniert. Beide lehren auch, dafs der Wille nicht etwas von der Vernunft Getrenntes und Unabhängiges sei, sondern sie bezeichnen sein Begehren als ein vernünftiges Wollen, ein von der Vernunft geleitetes Streben — *μετὰ λόγου*

---

[1] S. Th. I. II. qu. 13 a. 6 ad 3.

[2] *Si post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel a motivis extrinsecis, sicut sunt circumstantiae aut aliae occasiones occurrentes, vel ab experientia propriae libertatis, quam poterit velle circa unum potius, quam circa alterum exercere; et tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solum ex parte principii elicitivi electionis, sed etiam ex parte objecti et habebit rationem motivi allicientis et inclinantis ad eligendum id, quod ex sua intrinseca bonitate aequale et indifferens est.* Manuale Thomistarum, t. III. tr. III. c. 6.

αἱρεῖται ἑαυτοῦ.[1] Ausdrücklich redet ihr der hl. Thomas mit seiner grofsen Schule an vielen Stellen das Wort, wie auch Heinrich von Gent, Bonaventura und andere hervorragende Denker des Mittelalters ihr huldigen. Ein Hauptvertreter in neuerer Zeit ist Bellarmin in seiner bekannten Schrift *de libero arbitrio.* Auch wir pflichten mit vielen anderen unserer Tage der Lehre des Engels der Schule in dieser schwierigen Frage bei und suchen sie im Nachstehenden zu begründen.

Um zu verstehen, inwiefern die Vernunft den freien Willen zu bewegen und dadurch die Freiheit desselben zu verursachen vermöge, ist zu beachten, dafs die dem freien Willensakt vorausgehenden Urteile singuläre sind; sie drehen sich nämlich um jene Einzelgüter, welche der Wille frei zu erstreben vermag.[2] Da sie aber singuläre Urteile sind, so haben sie den Charakter der Freiheit, weil in ihnen, wie wir aus der Dialektik wissen, das Prädikat mit dem Subjekt nicht notwendig verbunden ist. Die Vernunft ist deshalb frei, sich für das eine oder andere Kontradiktorium zu entscheiden. Unter den Urteilen, die sie frei über das dem Willen vorgestellte Objekt oder die Objekte fällt, ist allerdings ein letztes, welches das unter bestimmten Umständen zu wählende Objekt vorstellt — *ultimum judicium practicum* — und den Willen determiniert; aber auch dieses letzte Urteil ist so gefällt, dafs es auch das Gegenteil zum Inhalt hätte haben können. In probablen Sätzen adhäriert ja der Intellekt dem einen Kontradiktorium so, dafs er auch dem anderen sich hätte zuneigen können. Es steht demnach fest, dafs die Freiheit in der Vernunft ihre Ursache hat.

---

[1] Bezüglich des Aristoteles hat Heman in der citierten trefflichen Schrift unzweifelhaft nachgewiesen, dafs derselbe summarisch und fundamental lehre, was wir bei den mittelalterlichen Meistern ausgeführt und entwickelt finden.

[2] *Ratio practica quaedam est universalis et quaedam est particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit, quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti. Haec autem jam opinio movet, sed non autem illa, quae est universalis. Aut si utraque movet, illa quae est universalis, movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima et quodammodo motui applicata. Nam operationes et motus in particularibus sunt.* S. Th. in III. de An. lect. 16.

Wenn aber die Ursache der Freiheit in der Vernunft liegt, kann man dann noch von einer Willensfreiheit reden? Mufs man nicht eher sagen, dafs die Vernunft frei ist? Der Wille als solcher kann nicht deliberieren, er kann nicht unter mehreren Objekten wählen, d. h. jenes letzte Urteil fällen, welches den Willen bestimmt; die Vernunft allein vermag solches, sie bildet freie Urteile, weshalb die Freiheit ihr allein zukommt und nicht dem Willen. Allerdings scheint es so, aber es ist nicht mehr als Schein. Urteilen, Beratschlagen, Erwägen ist Sache der Vernunft, aber mit dem Beratschlagen und Erwägen ist es noch nicht gethan, auch nicht mit dem letzten Wahlurteil; es mufs der Wille hinzukommen, damit das Ausgewählte und als das Besterkannte auch angestrebt werde. Das, was zum Vernunfturteil hinzukommt, ist nicht etwas, was aus dem Denken stammt, etwa eine besondere Art des Denkens, sondern es ist der Impuls des Willens, der aus einem vom Denken verschiedenen Vermögen kommt, infolge welchen Impulses das erkannte Gute begehrt wird. Dieser Impuls ist frei, weil auch die *causa* desselben, das partikuläre Urteil, frei ist.[1] Die Freiheit kommt deshalb formell und im eigentlichen Sinne dem Willen zu.

In anderer Weise lautet das Gesagte: Der Wille kann nur in solcher Weise seines Objekts habhaft werden, als ihm dasselbe durch das letzte praktische Urteil vorgestellt worden ist, denn er ist ein vernünftiger Wille, sein Begehren ist ein vernunftgemäfses. Das letzte *judicium practicum* ist aber ein ganz bestimmtes, weil durch dasselbe die Vernunft dem Willen etwas zu thun befiehlt; folglich kann der Wille nichts anderes wählen, als gerade das, was die Vernunft als das zu wählende Gut ihm vorlegt und vorhält. Vermöchte er anders zu wählen, so hätte ja sein Akt keinen Inhalt, er wäre geradezu ohne Objekt. Ein solches Wollen ist aber widersinnig, geschweige denn vernünftig. Es ist deshalb ein immer wiederkehrender Gedanke bei den grofsen Denkern des Mittelalters, dafs die Quelle der Freiheit in der Vernunft zu

[1] *Ratio circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est.* S. Th. s. th. I. qu. 83 a. 1.

suchen ist.[1] Soweit ein Wesen vernünftig ist, soweit ist es frei. Der hl. Bonaventura bemerkt ganz kurz: *Liberum arbitrium dicitur ab arbitrando, quia a rationali parte, quid eligat quidve recuset, nomen accepit.*[2] Gewifs, den Schiedsrichter, der unabhängig nach eigenem Ermessen die Entscheidung abgeben soll, kann nur jene Seelenpotenz machen, die zu urteilen und abzuwägen versteht. Darin liegt der Unterschied zwischen dem Trieb und Begehren der reinen Naturwesen, der Tiere und der Menschen. Die ersteren handeln ohne Urteil, nur vom *appetitus naturalis* getrieben. Die Tiere begehren wohl auf Grund eines Urteils, aber eines *judicium naturale,* das sie notwendig determiniert. Der Mensch dagegen strebt infolge eines freien Urteils frei nach den Einzelgütern oder flieht sie. Das von ihm erkannte Sinnenobjekt, z. B. ein Stück Fleisch, bestimmt ihn nicht notwendig. Sobald es von der Vernunft erkannt ist, entstehen vielerlei Gedanken. Es stellt sich der Gedanke des Essens oder Nichtessens ein, der Gedanke von Brot, Obst und vielleicht anderen Speisearten; desgleichen verknüpft sich etwa damit der Gedanke von Verbot, von Sünde, wenn das Essen an einem Fasttage statthaben soll. Alle diese Gedanken vergleicht er miteinander, und es entstehen über das vor ihm sich befindliche Fleisch viele einzelne Urteile, unter denen er so lange wählt, bis es zu jenem Urteil gekommen ist, welches ihm schliefslich sagt, was unter den obwaltenden Umständen sich als das Beste herausstellt. Mit Recht bemerkt der englische Lehrer, dafs dieses letzte Urteil dem Willen nicht widerstreitet, sondern ihm entspricht.[3] Diesem Urteil gegenüber kann der Wille nicht frei sein; er kann sich gegen dasselbe nicht bestimmen und ihm entgegen handeln, denn dieses Urteil ist ja durch den Willen herbeigeführt worden. Formell kommt dieses Urteil allerdings aus der Vernunft; aber die Freiheit dieses Urteils stammt vom

---

[1] *Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet . . . . Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 24 a. 2.

[2] In II. Sent. dist. 25 pars I. a. 1 qu. 3.

[3] De verit. qu. 24 a. 2. Vgl. über das *judicium practicum* Liberatore »Dell' Uomo« vol. II: appendice: *»Se la volontà umana vien determinata dall' ultimo giudizio pratico, secondo San Tommaso?«*

Willen.[1] Der Wille hat die Vernunft sämtliche Fälle untersuchen und abwägen lassen, die im betreffenden Falle in Frage kamen; er hat die Denkkraft schliefslich auf diejenigen Momente hingelenkt und dabei verweilen lassen, aus denen sich das letzte und bestimmende Urteil ergeben hat. Diesem Urteil fügt sich der Wille von selber; er folgt darin nur sich selber. Diesem Urteil entgegen handeln ist in sich widersprechend und darum unmöglich. Im Gegenteil, darin liegt, wie schon wiederholt gesagt, die Freiheit des Willens; er ist frei durch die freie Bestimmung der Vernunft. Lassen wir auch hier die Lehre des Aquinaten durch den *doctor seraphicus* bestätigen, dessen klare Worte folgendermafsen lauten: *Dicendum, quod duplex est judicium rationis. Quoddam est in solo dictamine et hoc est rationis secundum se. Aliud est secundum judicium definitivum, ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate. Quantumcunque enim ratio deliberet, in eam partem determinat definitivum judicium, quam praeoptat voluntas. Et ideo cum dicitur, quod voluntas sequitur judicium: si intelligatur de judicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de judicio definitivo, ex hoc non sequitur, quod voluntas sequatur principaliter actum alienum: immo potius actum alienum trahit ad proprium.*[2]

Durch die Unterscheidung des Vernunfturteiles in ein *judicium universale* und *particulare* ist auch der Einwurf gehoben, dafs der Wille gar oft im Widerspruch mit der Vernunft handle. Auf dem Gebiete der Moral, sagt man, kommt nichts häufiger vor, als dafs der Wille gegen das Diktamen des Gewissens, gegen das klar erkannte und bewufste Moralgesetz sich entscheide. Man kann demnach nicht sagen, dafs der Wille jederzeit von der Vernunft seine Determination erhalte. Dieser Widerspruch des freien Willens mit der Vernunft ist nur ein scheinbarer; er besteht mitunter gegen das allgemeine Urteil, gegen das *judicium necessarium,* wie es die Moralwissenschaft bildet. Dieses Urteil ist unabhängig von dem Willen; es ist ein reines Verstandesprodukt.

---

[1] *Quamvis judicium sit rationis, tamen libertas judicandi est voluntatis immediate.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 24 a. 6 ad 3.

[2] In II. S. dist. 25 a. 1 qu. 6.

Dagegen verhält es sich anders mit dem partikulären Urteil; dasselbe ist mit Einflufs und auf Veranlassung des freien Willens gebildet und darum ein *judicium liberum.* Diesem partikulären Urteil gegenüber, sofern es das letzte ist, besteht kein Widerspruch von seiten des Willens; es ist sein eigen Urteil. Wie wahr dies ist, bestätigt uns ein einfacher Blick auf unser inneres Leben. Oft erkennen wir, dafs ein allgemeines Gebot oder eine Anordnung oder Vorschrift eine bestimmte Handlung verlangt, allein wir thun doch das Gegenteil und setzen uns mit dem allgemeinen Urteile der Vernunft in Widerspruch, weil wir uns schliefslich das singuläre Urteil bilden, dafs es in diesem bestimmten Falle für uns gut sei, gegen die allgemeine Vorschrift zu handeln.[1]

6. Die Herrschaft des Willens über die anderen Seelenkräfte.

Das Dominium des Willens über die anderen Seelenkräfte ist eine solch unleugbare Thatsache, dafs wir zu ihrer Feststellung nichts zu sagen brauchen; wir haben nur den Grund für diese Herrschaft zu erforschen und die Art und Weise anzugeben, wie der Wille diese Herrschaft übt.

In ersterer Beziehung behaupten wir folgendes: Unter den Ursachen, welche zum selben Genus gehören, bewegt die universelle Ursache die partikulären, da letztere von ersterer ihre Kraft zum Thätigsein erhalten. Da nun der Wille das Gute im allgemeinen zum Objekte hat, während die anderen Seelenkräfte nur auf partikuläre Güter sich beziehen und nach deren Erfassung ihren Zweck erreicht haben, so bezieht sich auch der Wille auf die übrigen Potenzen der Seele, wie die *causa universalis* zu den *causae particulares.* Ähnlich, um ein Beispiel aus dem hl. Thomas

[1] *Quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium: est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 24 a. 2. Vgl. Feldner, d. c. W. S. 21.

zu gebrauchen, wie ein Feldherr, dem das *bonum universale* des ganzen Heeres anvertraut ist, alle einzelnen Führer in Bewegung setzt und ihnen Befehle schickt, damit jeder in seiner Sphäre das *bonum particulare* des einzelnen Truppenteiles besorge: ebenso bewegt der Wille alle Kräfte der Seele, weil deren *objecta propria* zum *bonum universale* des Willens in Beziehung stehen.[1]

Es könnte scheinen, als ob der Verstand von diesen Kräften auszunehmen wäre, weil er ebenfalls das Allgemeine zum Objekte hat; er erkennt nicht diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit als solche; er ist dem Objekte nach eine ebenso universelle Potenz, wie der Wille. Ja, man mufs sogar sagen: der Verstand steht höher als der Wille, weil ersterer alles Seiende erkennt und dadurch dem Willen das Begehren ermöglicht, während letzterer nur insoweit nach dem Guten strebt, als es ihm vom Verstande vorgestellt wird. Die Universalität des Willens hat deshalb die Universalität des Denkens zur Voraussetzung. Unmöglich darf man dann behaupten, dafs der Verstand vom Willen bewegt werde.

Allein bei diesem Einwurfe übersieht man, dafs es sich hier nicht um das Objekt des Verstandes handelt, sondern darum, ob die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft von dem Willen abhängig ist. Hält man dieses fest, dann kann man keinen Augenblick im Zweifel sein, dafs die Akte des Verstandes, das Begreifen und Urteilen und Schliefsen und damit alle seine Thätigkeit, etwas ebenso Spezielles sind, wie der Verstand selber, der seinem Wesen nach eine spezielle Kraft darstellt. Sie alle sind partielle Güter, Teilgüter, und bilden gegenüber dem universellen Objekte des Willens nur eine *species boni.*[2] Wie jede Potenz für ein bestimmtes

---

[1] *Bonum in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, sc. ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.* S. th. I. II. qu. 9 a. 1. Vgl. ibid. I. qu. 82 a. 4.

[2] *Si consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis,*

Objekt da ist, welches den Zweck und das Gute dieser Potenz ausmacht, so ist auch der Verstand nur für das Wahre da, welches sein Zweck und sein Gut ist. Der Wille allein ist für das Gute als solches und für den Zweck als solchen geschaffen, und daher kommt es, dafs der Wille alle anderen Potenzen in Thätigkeit setzt, weil ihr spezielles Gut und ihr spezieller Zweck unter sein Objekt und seinen Zweck, der das Gute im allgemeinen ist, notwendig fallen mufs.[1] In dieser Beziehung ist dem Willen sonder Zweifel der Vorrang vor allen anderen Kräften einzuräumen. Wer dies nicht einsehen will, der möge sein eigenes Selbstbewufstsein befragen, es wird ihm dasselbe bezeugen. Schon der hl. Augustin und nach ihm Johannes Damascenus stützen sich darauf. Ersterer sagt kurz und bündig: *Volens tenuisti et intellexisti? Volens plane, inquis. Habes ergo voluntatem.*[2] Letzterer macht auf die Thatsache aufmerksam, dafs wir nur jene Wissenschaften und jene Künste lernen, welche wir lernen wollen.[3] Der englische Lehrer beruft sich ebenfalls wiederholt auf unsere alltägliche Erfahrung. *Voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus et sic de aliis.*[4]

Die Art und Weise anlangend, wie der Wille die anderen Seelenkräfte bewegt, sind folgende Punkte festzuhalten:

1. Der Akt, mit dem der Wille die anderen Kräfte in Bewegung setzt, damit sie ihm zur Erreichung des gewählten Objektes behilflich sind, setzt ein Urteil voraus, welches dem Willen das bezeichnet, was die anderen Potenzen zu thun haben. Dieses Urteil heifst mit Recht *imperium rationis,* weil es die übrigen Kräfte zum gewählten Objekt in die rechte Beziehung bringt und dadurch die Erreichung des Guten ermöglicht. Auf

---

sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu et potest ipsum movere. S. Th. s. th. I. qu. 82 a. 4 ad 1.

[1] *Quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis vel boni, ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus.* S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 14 a. 2 ad 6.

[2] Sermo 52 de verbis Evang. Matth. III. c. 7 n. 19.

[3] De fide orthod. l. II. c. 26.

[4] S. c. G. l. I. c. 72. Vgl. s. th. I. II. qu. 10 a. 1.

diesen befehlenden Akt der Vernunft folgt dann der Willensakt, der die Seelenkräfte in Bewegung setzt. Das ist der Sinn des Ausdruckes der Schule, dafs der Wille alle anderen Potenzen bewege *quoad exercitium actus.*[1]

2. Nach dem Vorausgehenden steht fest, dafs der Wille alle anderen Potenzen bewegt und in Thätigkeit setzt. Es könnte jedoch scheinen, dafs wir mit einer solchen Lehre unserer früheren Doktrin widerstreiten, nach welcher die Vernunft es ist, welche den Willen bewegt und bestimmt; sie bildet ja das endgültige Urteil und befiehlt dadurch, was zu geschehen hat. Liegt hierin nicht ein Widerspruch? Es würde nur dann ein solcher vorhanden sein, wenn Wille und Vernunft in derselben Beziehung und in derselben Weise sich gegenseitig beeinflussen würden, was jedoch nicht der Fall ist. Einmal ist schon der Befehl der Vernunft von dem des Willens sehr verschieden, wie der heil. Thomas mit Recht bemerkt. Die Vernunft befiehlt, indem sie dem Willen durch einen Urteilsspruch nahe legt und kund macht, was in dem betreffenden Falle zu thun ist.[2] Nicht so aber befiehlt der Wille; er will nur die Übung der Thätigkeit der Vernunft. Ferner setzt das *imperium rationis* die Willensthätigkeit wesentlich voraus, denn nach unserer obigen Darlegung kommt das entscheidende Endurteil ohne den Willen nicht zu Stande; der Wille dirigiert die Vernunft, um schliefslich den bestimmten Entscheid zu fällen. Demnach mufs man sagen: der Wille bewegt als *causa prima,* er giebt den Anstofs zur Thätigkeit der Vernunft; die Vernunft ist ebenfalls influenzierend auf den Willen, aber erst in sekundärer Weise. Die vom Willen in Thätigkeit gesetzte Vernunft giebt die Richtung an, in welcher Weise das Streben verlaufen soll, d. h. bezeichnet das, was zu erstreben, und mittelst

---

[1] *Non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis, qui est imperium; sed aliquis praecedit, sc. electio; et aliquis sequitur, sc. usus: quia post determinationem consilii, quae est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis.* S. Th. s. th. I. II. qu. 17 a. 3 ad. 1.

[2] *Dicendum quod imperare non est movere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denunciativa ad alterum, quod est rationis.* S. th. I. II. qu. 17 a. 1 ad 1.

welcher Mittel es zu erstreben ist. *Primum movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.*[1] Demnach ist der Verlauf des ganzen Prozesses folgender: Der Wille veranlafst die Vernunft, auf dafs sie überlege und untersuche. Sie bringt dann unter dem Einflusse des Willens das befehlende Urteil hervor — *imperium rationis,* dem der Wille beipflichtet, indem er das Befohlene durch Wahl begehrt. Auf Grund des Willensentschlusses werden dann vom Willen die anderen Potenzen in Thätigkeit gesetzt, damit sie ins Werk setzen, was der Wille begehrt. *Manifestum est, quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.*[2]

Aus dem Gesagten ergiebt sich die schon früher begründete Wahrheit von dem innigen Zusammenhange zwischen Erkennen und Wollen. Das Wollen ist gleichsam die Fortsetzung des Erkennens, und darum ist es ebenso sehr vom Erkennen beeinflufst, wie es hinwiederum das Erkennen selber bestimmt. Darum können die mittelalterlichen Lehrer so oft behaupten, dafs sich Verstand und Wille gegenseitig einschliefsen. Der Willensakt enthält etwas vom Verstandesakt, und umgekehrt bleibt im Verstandesakt etwas vom Willensakt zurück. Dadurch wird uns aufs neue klar, wie das Urteil den Willen in letzter Weise bestimmt und so bestimmt, dafs der Wille doch nicht gezwungen wird, sondern frei das *imperium rationis* vollzieht, weil dieses *imperium* unabhängig vom freien Willen gar nicht zu denken ist; es enthält etwas vom

---

[1] Ibid. in corpore. Aus dieser Lehre ergiebt sich, dafs der erste Willensakt nicht das *imperium* der Vernunft zur Voraussetzung hat, sondern aus der Inklination der Natur oder einer höheren Ursache stammt, die nur Gott sein kann. *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae. Et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur.* Ibid. a. 5 ad 3; vgl. ibid. quaest. 9 a. 4.

[2] Ibid. qu. 16 a. 1.

freien Willen; der Wille begegnet sich in demselben selber; er will sich gleichsam selber.[1]

3. Wir haben die Willensakte in *actus eliciti* und *actus imperati* eingeteilt. Um zu verstehen, inwiefern die Akte der anderen Potenzen, welche der Wille in Thätigkeit setzt, zu gleicher Zeit auch dem Willen angehören können, bemerken wir zur Ergänzung des Früheren noch folgendes: Der Wille ist für die Thätigkeit der übrigen Seelenkräfte, die er hervorruft, nicht das *principium proximum* und *immediatum,* sondern nur ein entferntes und mittelbares Prinzip. Unmittelbar und zunächst kommen die Akte des Sehens, Gehens, Sprechens, Denkens u. s. w., welche der Wille befiehlt, nicht aus dem Willen, unmittelbar kommen sie aus dem Seh-, Geh- und Denkvermögen u. s. w.; dem Willen gehören sie nur in entfernter und mittelbarer Weise an, insofern er das Vermögen zum Handeln treibt, welches dann seiner Natur gemäfs handelt und nicht einen Willensakt setzt, sondern einen Seh- oder Geh-Akt. Dem Willen gehört demnach der Akt an, weil er ihn vor anderen gewählt hat, und derselbe ohne seine Wahl nicht in die Existenz getreten wäre. Hat z. B. die Vernunft erkannt, dafs zu dem gewollten Zwecke das Gehen notwendig sei, so befiehlt der Wille dem Bewegungsvermögen, sich zu bethätigen. Die Art dieser Bethätigung richtet sich selbstverständlich nach der Natur der Bewegungskraft. Dies dürfte der Aquinate andeuten wollen, wenn er sagt: *Omnes actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio moveri eligimus et sic de aliis actibus.*[2]

4. Der Wille bewegt jedoch die anderen Vermögen nicht deswegen, weil sie mit ihm aus derselben Natur der Seele fliefsen, denn in diesem Falle müfste er auch die vegetativen Potenzen

---

[1] *Actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout sc. ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et electione, et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.* S. Th. s. th. I. II. qu. 17 a. 1.

[2] Quaest. disp. de verit. qu. 24 a. 5.

bewegen können, sondern deswegen, weil das Objekt des Willens von den anderen Potenzen stammt, und er mit dem Erkennen auf das innigste verbunden ist. *Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires.*[1]

7. Die Herrschaft des Willens über andere Menschen.

Dafs der Wille auch über andere Menschen eine Herrschaft ausübt, wenn er ihnen befiehlt, verbietet, einen Rat erteilt u. s. w., bedarf keiner weiteren Erörterung; von dieser Herrschaft soll hier auch nicht die Rede sein, vielmehr wollen wir von jener Willensmacht reden, durch welche der Mensch in anderen Personen jene aufserordentlichen Erscheinungen hervorzubringen imstande sein soll, die man unter Magnetismus, Spiritismus und ganz besonders unter Hypnotismus begreift. Viele Anhänger, wie Gegner des Magnetismus und Hypnotismus schreiben nämlich die heutzutage so viel besprochenen und noch immer nicht vollends aufgeklärten Phänomene dem Willen des Magnetiseurs, Hypnotiseurs oder Operateurs zu. Ganz besonders gilt dies von den Thatsachen des tierischen Magnetismus, bei denen sich im Laufe der Zeit immer mehr herausstellte, dafs zu ihrer Hervorbringung gar kein äufseres Mittel nötig sei, sondern der blofse Wille des Magnetiseurs genüge. Die älteren Magnetiseure huldigen fast alle dieser Ansicht, wie z. B. Puységur, Rostan, Tommasi; aber auch sehr viele neuere sind dieser Ansicht wie z. B. Ennemoser, Kieser. Aus diesem Grunde konnte Schopenhauer schreiben, dafs es nunmehr ausgemacht sei, dafs »jenes Agens nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisierenden. . . . So ist denn die Losung Puységurs und der älteren französichen Magnetiseure *»veuillez et croyez«*, d. h. »wolle mit Zuversicht«, nicht nur durch die Zeit bewährt worden, sondern hat sich zu einer richtigen Einsicht in

[1] S. Th. s. th. I. qu. 82 a. 4. Vgl. Sanseverino, d. c. W. S. 390 ff.

den Vorgang selbst entwickelt. Aus Kiesers Tellurismus, der wohl noch immer das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus ist, geht zur Genüge hervor, daſs kein magnetischer Akt ohne den Willen wirksam ist; hingegen der bloſse Wille, ohne äuſseren Akt, jede magnetische Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation scheint nur ein Mittel zu sein, den Willensakt und seine Richtung zu fixieren und gleichsam zu verkörpern.«[1] Der gleichen Ansicht ist Graf Gasparin, der viele Experimente mit verschiedenen Medien[2] vorgenommen hat, um die Ursache dieser Erscheinungen zu erforschen. Das Resultat seiner Experimente hat er in einer eigenen Schrift *»science versus Spiritualism«*[3] niedergelegt. Es lautet kurz zusammengefaſst: Diese Erscheinungen sind weder Wundern noch der Dazwischenkunft von Geistern noch teuflischen Einflüssen zuzuschreiben, sondern sie sind das Produkt des Willens; der Wille vermag in gewissen Zuständen des Organismus aus der Ferne auf trägen Stoff einzuwirken. Auch Zöllner huldigt der Theorie vom Willen, um die magnetischen Erscheinungen zu erklären. Die bei Hansen vorgekommenen Thatsachen gelten ihm »als Beweis für die Existenz einer Fernewirkung des Willens zwischen räumlich getrennten Individuen.«[4]

Es fassen jedoch nicht alle Anhänger dieser Lehre den Einfluſs des Willens in gleicher Weise auf. Die einen lassen die mesmerischen Phänomene unmittelbar durch den Willen hervorgebracht werden. Der Wille des Magnetiseurs erzeugt in dem Magnetisierten unmittelbar die bestimmten Gedanken und Willensakte. Andere lassen den Willen nur mittelbar diese Erscheinungen erzeugen; nach ihnen wirkt der Magnetiseur oder das Medium durch seinen Willen auf das magnetische Fluidum oder auf die elektrodynamischen Kräfte und bringt durch sie diese Wirkungen hervor. In diesem Sinne erklärt der bekannte und berühmte

---

[1] In der Schrift »Über den Willen in der Natur«, in dem Kapit. »Animalischer Magnetismus und Magie«.

[2] Medien nennt man jene Personen, an welchen die auffallenden Erscheinungen vor sich gehen, und welche geeignet sind, die Mitteilungen der Geister zu vermitteln.

[3] Paris 1854.

[4] »Wissenschaftliche Abhandlungen«. Leipzig 1879. Bd. III. S. 458.

Magnetiseur Hansen seine magnetischen Leistungen. Der Wille des Magnetiseurs wirkt auf »eine noch nicht ganz erkannte Kraft«, die im menschlichen Körper wohnt. In diesem letzteren Falle werden die Erscheinungen unmittelbar von den Kräften der Natur bewirkt; der Wille ist hiefür nur die *causa principalis.*

In psychologisch mehr gerechtfertigter Weise sucht eine neueste Willenstheorie, die Theorie der Suggestion, diese Phänomene zu erklären. Um die jüngste Darstellung dieser Theorie zu benützen, folgen wir der Schrift von Prof. Finlay.[1] Derselbe geht in seinem Erklärungsversuch von der Thatsache aus, daſs der Wille alle Seelenkräfte beherrscht und sie auf jene Objekte hinlenkt, womit er sie beschäftigt haben will. Dieser Herrschaft verdanken wir das geordnete und regelmäſsige Zusammenwirken unserer Erkenntniskräfte. Übt der Wille diese Herrschaft nicht, oder kann er sie nicht üben, dann beginnt sofort in unserem geistigen Haushalte die Unordnung. Die Gedanken treiben regellos dahin, nur vom Gesetz der Assoziation geleitet; Bilder auf Bilder folgen sich. Man beginnt zu träumen im wachen Zustande. Der Metaphysiker überläſst sich seinen Abstraktionen, und der Poet geht seinen Phantasiegebilden nach und geht ganz in ihnen auf. »Solange diese Zustände dauern, sind die äuſseren Eindrücke für die Seele gleichsam nicht da, oder werden in Übereinstimmung mit den Ideeen oder Einbildungen, welche sie für eine Zeit ganz beschäftigen, zurecht gelegt.«[2]

Wann tritt eine solche Aufhebung der Willensherrschaft ein? Welche Ursachen lähmen den Willen in solcher Weise? Der Verfasser antwortet: »Die Bethätigung des Willens ist gleich der Bethätigung anderer Fähigkeiten von der Thätigkeit gewisser Nervencentren abhängig. Wenn diese ihre Mitthätigkeit verweigern, so vermag der Wille seinen Einfluſs auf die anderen Fähigkeiten nicht auszuüben.« An Ursachen, welche diese Nervencentren derart beeinflussen, daſs sie dem Willen nicht mehr zu Diensten stehen und dadurch seine Macht unwirksam machen, fehlt es nicht; es giebt natürliche und künstliche. Eine natürliche Ursache

---

[1] »Der Hypnotismus. Seine Erscheinungen, ihr Erklärungsversuch — ihre Gefahren.« Von R. F. Finlay, S. J., Professor der Philosophie an der Universität zu Dublin. Aachen 1892.

[2] D. c. Schrft. S. 42.

z. B. ist der Schlaf, welcher die Nerven unthätig macht. Die künstlichen Mittel sind verschiedene; Hansen z. B. liefs die Personen starr auf einen glänzenden Gegenstand blicken oder drückte fest auf das Gehirn, wodurch sich bald der magnetische Schlaf einstellte. Andere erreichen dasselbe durch ernsten Befehl. »So wird ein in gemessenem Tone und mit vollem Vertrauen gegebener Befehl, zu schlafen, hinreichen, Personen, die leicht Eindrücke aufnehmen, wirklich zum Schlaf zu bringen.«[1] Sind die Nerven eingeschläfert, und ist dadurch der Wille zur Unthätigkeit verurteilt, so vermag der Magnetiseur sein Versuchsobjekt geistig zu beeinflussen, wie er will. Er bringt ihm eine fixe Idee oder eine überwältigende Einbildung bei, die dasselbe vollständig beherrscht. Es beginnen nun all die Wunder des Mesmerismus und Hypnotismus, die unsere heutige Welt in Staunen setzen. »Sobald der Hypnotisierte überzeugt ist, dafs er das oder jenes sieht oder will, benimmt er sich gerade, als ob er sehe, als ob er höre, als ob er dieses Gefühl empfinde, jene Sache wolle; noch mehr: was ihm durch ein einziges Wort angedeutet worden ist, davon vollendet er das Bild, das Spiel, die Bewegung. Das Wort des Operators ist so wirksam, dafs sich die suggerierte Erscheinung zur bezeichneten Stunde vollzieht, sei es während des Schlafes oder im wachen Zustande oder selbst in entfernterer Zeit.«[2] Vom eigenen Willen verlassen, ist ein solcher Mensch der Sklave derjenigen, welche durch Suggestion die Gedanken oder die Phantasieen, die ihn beschäftigen, nach Belieben lenken oder ablenken.

Gegenüber diesen verschiedenen Ansichten müssen wir nunmehr Stellung nehmen. Was vorerst die ersteren Ansichten anlangt, nach welchen der Mensch lediglich durch seinen Willen und ohne alle äufseren Zeichen seine Gedanken und Absichten anderen mitzuteilen imstande sein soll, so müssen wir eine solche Macht entschieden leugnen, wie wir auch leugnen, dafs solches mittelst der elektrodynamischen oder sogenannten »neurischen« Kräfte oder eines magnetischen Fluidums möglich sein soll. Desgleichen müssen wir entschieden in Abrede stellen, dafs der Wille des Menschen äufsere Gegenstände unmittelbar und ohne

---

[1] Ebd. S. 45; vgl. S. 47.

[2] Bonniot, »Wunder und Scheinwunder«. Mainz 1889. S. 266.

entsprechende Vermittlung in der Art beeinflussen könne, daſs die bekannten spiritistischen Thatsachen erfolgen. Das Folgende soll diese unsere Behauptungen über allen Zweifel feststellen.

Die Psychologie lehrt, daſs die Akte des Erkennens und Wollens immanente Akte sind, d. h. daſs sie in der Seele entstehen und in der Seele bleiben. Und da sie überdies als geistige Akte unsichtbar sind, so kann kein Mensch die Gedanken des anderen wahrnehmen. Soll eine Mitteilung der Gedanken und Willensentschlüsse an andere Menschen erfolgen, so müssen diese geistigen Akte in einem äuſseren sinnlichen Zeichen gleichsam Gestalt und Verleiblichung erlangen. Dieses Zeichen kann ein Wort, eine Gebärde oder sonst etwas Sinnliches sein; jedoch ist erforderlich, daſs der andere, dem die Mitteilung gemacht werden soll, weiſs, welcher Gedanke oder Begehrungsakt durch dieses Zeichen vermittelt werden soll. Natürlicher Weise ist es demnach schlechterdings unmöglich, lediglich durch den Willen andere Menschen derart zu beeinflussen, daſs sie ausführen, was der Magnetiseur oder Operateur wünscht. Findet dennoch eine solche Beeinflussung statt, dann ist diese nur durch Dazwischenkunft eines intelligenten Agens zu erklären.

Man wird sich dieser Beweisführung gegenüber auf die natürlichen magnetischen Kräfte oder ein Fluidum berufen, das der Wille des Magnetiseurs benützen, und dem er seine Gedanken imprimieren kann. Der Wille bewegt ja auch den eigenen Leib ganz nach Belieben, warum sollte er nicht auch andere Körper in Bewegung setzen und nach seiner Absicht dirigieren können? Allein diese Ausflucht ist nicht stichhaltig. Der Wille bewegt den eigenen Körper, aber er bewegt ihn nicht unmittelbar; er kann seinen eigenen Leib nur durch eine spezielle sinnliche Kraft, die *vis motrix,* in Bewegung setzen. Wenn nun der Wille nicht einmal den eigenen Körper unmittelbar bewegen kann, wie sollte er einen ihm fremden und äuſseren Körper, etwa ein sogenanntes Fluidum, dirigieren können? Dazu kommt noch, daſs dieses Fluidum, oder was man sonst an dessen Stelle annehmen will, absolut unfähig ist, die Gedanken oder Entschlüsse des Willens aufzunehmen, weil es als etwas Unvernünftiges dieselben nicht versteht und darum auch dieselben einem anderen nicht vermitteln kann. Aber auch zugestanden, daſs der Wille unmittelbar auf

die elektrischen und magnetischen Kräfte wirken kann, so ist damit wenig gewonnen. Das Lebensfluidum könnte nur insoferne die Gedanken vermitteln, als seine Bewegungen oder Schwingungen ein Zeichen für diese Gedanken und Willensakte wären. Damit aber aus diesen Bewegungen des Fluidums ein Gedanke abgelesen werden könnte, müfste zuvor zwischen den betreffenden Personen ein Unterricht stattgefunden haben, in welchem der Magnetiseur und sein Versuchsobjekt festgesetzt hätten, welche Bewegung diesem oder jenem Gedanken entspricht. Nie und nimmer aber hat man gehört, dafs der Magnetiseur seinen Somnambulen in der Art instruierte. Im Gegenteil, es ist gar nichts Ungewöhnliches, dafs das Medium Antworten niederschreibt oder mündlich giebt, die blofs geistig, d. h. innerlich, gestellt wurden. Darunter befinden sich Antworten, deren Bedeutung das Medium durchaus nicht kennt. Unmöglich kann darum der Wille des Menschen in unmittelbarer Weise die Naturkräfte beeinflussen und sich dienstbar machen.

Vielleicht wird man darauf hinweisen, dafs der Mensch in der That sich die Elektrizität dienstbar macht und mittelst ihrer in die weitesten Entfernungen seine Gedanken und Aufträge sendet. Warum sollte nicht das Nämliche dem starken Willen des Magnetiseurs möglich sein? Warum sollte nicht auch er mittelst der Elektrizität etwa eine Schrift auf der Tafel erzeugen können? Gewifs ist solches möglich, wenn der Magnetiseur oder das Medium es ebenso machen, wie der Telegraphist oder Telephonist, d. h. wenn sie durch ein Mittel, etwa einen Draht, den elektrischen Strom oder eine andere Naturkraft zu der entfernten Person, der sie ihre Gedanken mitteilen wollen, dirigieren und mit derselben übereinkommen, wie sie die Bewegungen und Zeichen dieses Fluidums zu deuten habe. Solange jedoch Magnetiseur und Medium solches nicht nötig haben, werden wir immer leugnen, dafs sie entfernten Personen ihre Gedanken und Absichten mitteilen können.

Aus denselben Gründen ist es auch unmöglich, dafs der blofse Wille des Mediums äufsere Körper, wie Tische, Stühle u. dgl. bewegen und in bestimmter Weise dirigieren kann. Es gilt auch hier, dafs der Wille unmittelbar auf äufsere Körper nicht wirken kann, er kann nur mittelst der Bewegungskraft auf

äufsere Körper einen Einfluſs üben. Wenn wir aber auch zugeben, daſs der Wille unmittelbar Gegenstände bewegen und verändern kann, so kann ein solcher Einfluſs auf äuſsere Objekte kein physischer, sondern nur ein moralischer sein. Physisch wirkt der Wille auf leblose und unvernünftige Objekte, wenn er denselben einen realen und mechanischen Impuls zur Bewegung mitteilt. Dagegen ist sein Einfluſs ein moralischer, wenn er an intelligente Wesen einen Rat, Befehl oder sonst eine Willensäuſserung kundgiebt, auf daſs diese Wesen aus eigenem Antrieb zur Handlung sich bestimmen. Während der physische Impuls das Objekt von auſsen bestimmt, bestimmt sich das intelligente Wesen auf den moralischen Impuls hin selber zum Handeln. Es ist nun sonnenklar, daſs der Wille auf äuſsere Körper nicht stoſsen und drücken kann; er kann nur wollen und verlangen und wünschen, daſs die Körper diese oder jene Bewegung ausführen, diese oder jene Absicht verwirklichen. Das aber ist ein moralischer Einfluſs. Daſs der Einfluſs des Mediums ein moralischer sein muſs, wenn es überhaupt einen solchen üben kann, geht auch daraus hervor, daſs die Tische, Instrumente und überhaupt die bei spiritistischen Erscheinungen bewegten Körper Intelligenz verraten, denn sie schreiben Gedanken nieder, geben das Alter an, sagen Künftiges vorher, geben Antwort auf die schwierigsten Fragen u. dgl. Unmöglich aber können vernunftlose Wesen einen moralischen Influx, einen Befehl, eine Drohung oder sonst dergleichen aufnehmen. Man kann seinem Bedienten Befehle erteilen, aber nie und nimmer kann man seinem Tisch oder seinem Bleistift oder einem Schieferstift einen Rat zukommen lassen. Wenn nun solche Gegenstände keinen moralischen Impuls aufnehmen können, und wenn sie andererseits gleichwohl Intelligenz und Weisheit und Verständnis für solchen Impuls verraten, dann muſs zwischen dem Willen des Mediums und dem Schieferstift eine andere intelligente Kraft vorhanden sein, welche den Willen des Mediums auf den Schieferstift anwendet und die Körper in der bestimmten Absicht des Mediums oder Hypnotiseurs bewegt.

Wenn wir aber auch alles zugeben, was diese Theorie verlangt, so müssen wir sie gleichwohl als unbrauchbar abweisen, denn sie ist auch dann noch nicht imstande, uns eine vernünftige und wissenschaftliche Erklärung all jener Thatsachen zu geben,

um die es sich handelt. Es steht einmal unzweifelhaft fest, dafs sich in Gegenwart des Mediums vieles ereignet, was das Medium nicht gewollt hat, an das es gar nicht gedacht hat; ja, es ereignet sich solches, was das Medium gar nicht wissen konnte. Slade[1] z. B. zeigte sich oft höchst überrascht über die ungeahnten Erscheinungen; er fand sie selber unbegreiflich und stellte sich deshalb den Männern der Wissenschaft so gern zur Verfügung, auf dafs sie die Ursache dieser Dinge auffinden möchten. Wie soll hier der Wille Ursache sein? Auch wenn man annehmen will, dafs das Medium bei solchen Anlässen immer den allgemeinen Willen hat, es möge etwas Auffallendes geschehen, so genügt ein solcher unbestimmter und allgemeiner Wille nicht, wenn er allein die Ursache sein soll; es mufs sicher ein bestimmter Wille sein, d. h. der Willensakt mufs auf ein bestimmtes und spezifiziertes Objekt gehen. Und wie will man ferner das Verschwinden von Gegenständen durch den blofsen Willen erklären? Vermag denn der Wille die Materie zu zerstören oder sie unsichtbar zu machen? Wir haben bereits früher bemerkt, dafs der Mensch nur solches erkennen kann, was auf seine Sinne, sei es unmittelbar oder mittelbar, einen Einflufs übt. Was demnach der Zeit oder dem Raume nach den Sinnen unzugänglich ist, das kann der Mensch nur dann erfahren, wenn es ihm von solchen mitgeteilt wird, die das Objekt wahrgenommen haben. Nun ist es gerade der gröfsere Teil der spiritistischen Objekte, welche dem Medium oder Magnetiseur oder dem Hellsehenden weder der Zeit noch dem Raume nach zugänglich sind, welche demnach auf ihre Sinne unmöglich einwirken können. Wenn die Magnetisierte die Krankheiten und inneren organischen Zustände erkennt und Heilmittel angiebt, wenn sie ferne Dinge sieht, wenn bei solchen spiritistischen Sitzungen Dinge geoffenbart werden, die nur die betreffende Person und sonst niemand weifs: wie will man solches durch den Willen erklären? Wie soll der Wille machen können, dafs der Verstand etwas erkennt, was ihm nicht gegenwärtig ist, und was in keiner Weise auf ihn einwirkt? Sollen solche distante Objekte gleichwohl vom menschlichen Intellekt erkannt werden, so bleibt nichts

---

[1] Slade war jenes Medium, mit dem die Leipziger Professoren vielerlei Experimente anstellten. Vgl. unsere Schrift: »Der neuere Spiritismus philosophisch geprüft«, S. 31 ff.

anderes übrig, als dafs andere intelligente Wesen die Erkenntnis dieser Dinge vermitteln.

Es giebt allerdings noch einen anderen Ausweg, auf welchem es möglich ist, auf ferne und verborgene Objekte unmittelbar zu wirken; es ist dies die Annahme der *»actio in distans«*, nämlich der Lehre, dafs ein Körper auch dort wirken könne, wo er nicht ist. In der That scheuen berühmte gegenwärtige Physiker vor der Annahme dieser Lehre nicht zurück. Reichenbach, Fechner, Weber und Zöllner wollen gerade durch ein solches Wirken in die Ferne ohne Vermittlung gewisse Naturerscheinungen erklärbar machen.[1] Wenn aber auch noch so grofse Namen dieses neue Dogma der Physik unterschreiben, so können wir nicht umhin, dasselbe mit dem grofsen Physiker Thomson »das abenteuerlichste aller Paradoxa« zu nennen. Fürwahr, es läfst sich nichts Abenteuerlicheres denken, als dafs etwas dort thätig sei, wo es in keiner Weise ist.[2]

Durch die vorausgehenden Gedanken ist auch die neueste Entwickelung dieser Theorie widerlegt, welche Crookes in seiner Schrift »Die psychische Kraft« aufstellt. Er meint, dafs sich diese Thatsachen zwar nicht durch einen einzigen Willen, aber wohl durch den Gesamtwillen sei es der Mitwirkenden, sei es der Zuschauer oder sei es namentlich derjenigen, welche die sogenannte Kette bilden, erklären liefsen. Der nach einer Richtung hin gesteigerte und verstärkte Gesamtwille vermöge diese wundervollen Dinge hervorzubringen. Allein da nach dem Gesagten diese Werke der Natur des Willens (der Wille kann nur »wollen« und sonst nichts) widerstreiten, so kann auch der Gesamtwille nicht leisten, was der Einzelwille nicht vermag. Übrigens ist die ganze Theorie schon dadurch hinfällig, dafs sich bei den Sitzungen oft solches ereignet, an das kein Mitwirkender und kein Zuschauer gedacht hatte, und das folglich auch kein Anwesender wollen konnte.

Was die Erklärung dieser Phänomene durch Suggestion anlangt, so können wir zugeben, dafs dadurch eine Anzahl der

---

[1] Vgl. die Abhandlung Zöllners: »Über Wirkungen in der Ferne«. Wissenschaftl. Abh. Bd. I. S. 16—298.

[2] Vgl. was wir in der »Naturphilosophie« S. 187 ff. über die Fernwirkung geschrieben haben.

magnetischen und hypnotischen Erscheinungen einigermafsen zufriedenstellend erklärt wird; dabei ist jedoch der Phantasie und ihrer Erregung noch mehr Rechnung zu tragen, als es Finlay thut.[1] Solange kein besseres Erklärungsmittel für diese aufserordentlichen Vorkommnisse geboten ist, möge man sich damit begnügen, nur hat man sich zu hüten, die Nervenzentren als Organ des Willens zu betrachten, da der Wille ohne Organ sich bethätigt, wenn er auch mittelbar in seinem Thun von gewissen »Nervenzentren« abhängig ist.

VIERTES KAPITEL.

Habitus.

Unter den Qualitäten oder Eigenschaften einer Substanz zählt Aristoteles auch solche auf, durch welche sich dieselbe rücksichtlich ihres Zweckes gut oder nicht gut verhält. Es giebt nämlich Substanzen, die bezüglich ihres Zweckes und dessen Erreichung sich zu einem Sein indifferent verhalten. Die Hand z. B. ist indifferent für die Kunstfertigkeit des Zeichnens oder Malens. Dasjenige Sein, welches diese Indifferenz aufhebt, ist die Qualität, welche wir mit Habitus bezeichnen. Habitus können wir deshalb mit Aristoteles definieren als jene Qualität, durch welche eine Substanz rücksichtlich der Erreichung ihres Zwecks zu einem guten oder schlechten Verhalten bestimmt wird.[2] Diese Bestimmung mufs jedoch eine feste und bleibende sein, wenn dadurch ein *habitus* begründet werden soll, wie es z. B. die Tugend, Wissenschaft und Kunst ist. Wird die Substanz durch eine Qualität nur vorübergehend in guter oder nicht guter Weise rücksichtlich ihres Zweckes bestimmt, so bildet diese Qualität keinen Habitus, sondern nur eine Disposition (*διάθεσις*). Kälte und Wärme z. B. disponieren einen Körper, insoferne sie für seine Natur zweckentsprechende oder zweckwidrige Zustände sind. In gleicher Weise

---

[1] Prof. Guermonprez in Lille erklärt in seiner Schrift »L'hypnotisme et la suggestion« alle diese Phänomene durch Erregung der Phantasie.

[2] Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 49 a. 2.

ist der Irrtum eine schlimme Disposition für den Geist, aber er ist als etwas Vorübergehendes kein Habitus.[1]

Nach der gegebenen Erklärung kann diese Art der Qualität nur bei solchen Substanzen vorkommen, die mit Bezug auf ihren Zweck manches in Wirklichkeit noch nicht haben, es aber erlangen können, weil sie dazu in Potenz sind. Und weil der Zweck das Gute einschliefst, so können sich diese Substanzen in einer ihrer Natur entsprechenden oder nicht entsprechenden Weise zu diesem Gute verhalten, d. h. es sind Substanzen, deren Thätigkeit nicht nach einer bestimmten Richtung stattfindet, sondern in entgegengesetzter sich bewegen kann. Demnach kann der Habitus nicht bei solchen Subjekten vorhanden sein, die von Natur aus in unveränderlicher Weise zu ihrem Zwecke hingeordnet sind und sich nur in einer einzigen Weise bethätigen können, wie es z. B. bei allen Naturkräften und vernunftlosen Wesen der Fall ist. Diese Art der Qualität besagt demnach immer ein Sein, welches die Thätigkeit berücksichtigt, wenn es auch keine Thätigkeit verleiht, wie solches unmittelbar die Potenzen und Vermögen thun — *habitus est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum.*[2]

So einfach diese Theorie ist und so sehr sie sich dem Verständnis nahe legt, so hat sie doch gerade in der neueren und neuesten Philosophie die heftigsten Angriffe erfahren. Man hat das Vorhandensein von Habitus geradezu geleugnet. Zu der grofsen Zahl dieser Leugner zählt in unseren Tagen J. Wolff in seinem schon öfters berührten Werke. Er kämpft nicht blofs gegen unbewufste psychische Akte, sondern auch gegen unbewufste psychische Zustände. Aber wie erklärt sich dann, so wird man unwillkürlich fragen, das Gedächtnis, welches unser Wissen aufbewahrt? Welchen Sinn hat noch das Erlernen, wenn nichts aufbewahrt wird? Es ist doch unleugbar, dafs wir das Erlernte noch besitzen, denn wir können es jeden Augenblick hervorholen und gebrauchen. Er glaubt, dafs zur Erklärung des Gedächtnisses sinnliche Zeichen im Gehirn, die Phantasmen, hinreichen, welche zur Erneuerung

[1] Der hl. Thomas nennt die Disposition einen inkompleten Habitus. *Nihil aliud est dispositio quam quidam habitus incompletus.* In IV. S. dist. 4 qu. 1 a. 1.

[2] S .Th. de verit. qu. 24 a. 4.

des Gedankens Anlaſs geben. Allein reichen solche Zeichen im Gehirn aus, um unseren Wissensbesitz zu erklären? Diese materiellen Zeichen können nicht in dem Sinne materiell sein, daſs sie etwa nur Bewegungseindrücke, nur rein physische, physiologische Zeichen wären; sie müssen psychische Zeichen sein, d. h. solche, die sich auf ein Objekt beziehen und es zum Ausdruck bringen. Wenn er diese Zeichen nicht so faſst, dann kann er sie auch nicht Phantasmen nennen, denn ein Phantasma ist ein Zeichen, welches naturgemäſs einen sinnlichen Gegenstand zeichnet und ausdrückt. Muſs man aber diese Zeichen in solcher intentionalen Weise fassen, dann ist damit schon zugegeben, daſs Vorstellungen im Sinne von Zuständen, im habituellen Sinne zurückbleiben.

Andere leugnen zwar nicht das Vorhandensein von solchen habituellen Zuständen, allein sie fassen dieselben nicht als etwas Reales, von den Vermögen Verschiedenes; die Habitus sind ihnen nichts anderes, als die Leichtigkeit, mit der die Potenzen ihre Thätigkeit üben. Jedes organische Vermögen, und zwar nicht bloſs beim Menschen, sondern jedes organische Vermögen überhaupt vermag sich durch oft wiederholte Akte eine solche Leichtigkeit zu erwerben. Angeborne Habitus giebt es demnach nicht, alle sind erworben. Hierher gehören Reid, Ravaisson, viele Leibnizianer, wie z. B. Storchenau[1], desgleichen die meisten Empiristen. Dugald Stewart glaubt die habituellen Zustände mittelst der Ideenassoziation hinreichend erklären zu können, während andere, und ihre Zahl ist nicht gering, die leichte und sichere Thätigkeit der Seele dem Gedächtnis zuschreiben.

Diese vielfachen irrigen Auffassungen über den Habitus nötigen uns, die Natur desselben in klares Licht zu stellen, wie auch die verschiedenen Arten des Habitus, deren Ursprung, Wachstum und Verminderung zu untersuchen.

1. Natur des Habitus.

Um die Natur des Habitus zu verstehen, müssen wir sein Verhältnis zur Potenz klarstellen. Beide beziehen sich auf die Thätigkeit; die Potenz ist ein Prinzip der Thätigkeit, aber auch

[1] »Psychologia.« Venetiis 1816. Cap. IV.

der Habitus konkurriert unmittelbar zum Akt. So sehr jedoch beide Thätigkeitsprinzipien sind, so sind sie es doch in verschiedener Weise. Das Vermögen setzt uns einfach in den Stand, den ihm entsprechenden Akt zu verrichten, während der Habitus uns befähigt, denselben Akt gut oder schlecht zu verrichten,[1] d. h. so, wie er unserer Natur entspricht oder nachteilig für sie ist. *Quia habitus est,* sagt der englische Lehrer, *quo habemus nos ad passiones bene vel male; et universaliter consideranti haec apparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est, qua possumus aliquid simpliciter, habitus autem, quo possumus illud bene vel male; sicut intellectus quo consideramus, scientia qua bene consideramus; concupiscibilis qua concupiscimus, temperantia qua bene concupiscimus, intemperantia qua male.*[2] Daraus ergiebt sich von selber, dafs der Habitus seiner Natur nach eine Kompletierung der Potenz ist; durch ihn wird die Potenz in ihrer Thätigkeit vollendet.[3] Diese Vollendung der Thätigkeit besteht darin, dafs der Habitus nach der Lehre des hl. Thomas das Thun der Potenz uniform, leicht und angenehm macht.[4]

Der habituelle Zustand macht das Wirken der Potenz uniform, d. h. er verursacht, dafs die Thätigkeit stets in derselben Weise sich vollzieht. Wie schon bemerkt, kommt der Habitus an sich nur den vernünftigen Vermögen zu, welche ein aufser-

---

[1] Der Habitus fällt demnach nicht mit dem jedem Vermögen eigenen Trieb (*conatus*) zusammen, denn letzterer treibt das Vermögen nur zu dem ihm entsprechenden Handeln, aber keineswegs dazu, dafs dieses Handeln in einer bestimmten Richtung habituell und konstant werde.

[2] In IV. S. dist. 4 qu. 1 a. 1. Vgl. S. Th. de verit. qu. 24 a. 4 ad 4.

[3] *Ab anima cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia; nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu.* S. Th. in I. S. dist. 3 qu. 4 a. 2.

[4] *Habitibus ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim, quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum . . . . Unde philosophus dicit, quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cujusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem.* Quaest. disp. de virt. qu. 1 a. 1.

ordentlich universelles Objekt haben. Diese Potenzen sind zwar im allgemeinen und *remote* zum Handeln bestimmt, aber nicht nach einer bestimmten Richtung hin. Der Habitus macht, dafs die universelle und indeterminierte Potenz mehr nach dieser Richtung als nach einer anderen sich bethätigt, wodurch diese Thätigkeit dem Vermögen konnatural und wie zur Gewohnheit wird, wie der Aquinate in der obigen Stelle sich ausdrückt, daher *consuetudo est altera natura.*[1] Die vernünftige Potenz handelt infolge dieser Zuständlichkeit ähnlich wie die Naturkräfte und jene Fakultäten, welche von Natur aus *ad unum* determiniert sind. Wir sagen »ähnlich«, weil der Habitus das Vermögen nicht derart bestimmt, dafs es zum Handeln gezwungen wird.[2] Wenn einer noch so sehr etwa dem Neid ergeben ist, so kann er doch mitunter freigebig sein, wie auch der Sanftmütige bisweilen sich vom Zorn hinreifsen läfst. Wer einen Habitus besitzt, mufs nicht auf Grund desselben handeln; er kann von ihm Gebrauch machen oder auch nicht; daher der hl. Augustin: *Ipse est habitus, quo aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est.*[3]

Aus dieser Uniformität folgt von selber, dafs durch den Habitus das Handeln leicht wird, weil er die Potenz zu einem bestimmten Handeln geneigt macht. Das thun wir leicht, wozu uns die Natur hinneigt, in gewissem Sinne treibt. Ebenso ist selbstverständlich, dafs solche Handlungen uns angenehm und delektabel sind, weil sie unserer Natur zusagen, ja gleichsam ein Stück der letzteren ausmachen.[4]

Aus unserer Lehre über die Natur des Habitus ergeben sich von selber folgende Korollarien, die wir deshalb nur andeuten:

1. Der *habitus* ist etwas Reales, weil er eine reale Veränderung in dem Vermögen hervorbringt, nämlich eine Steigerung der Kraft desselben und eine Erleichterung und Unterstützung in

---

[1] Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 78 a. 2.

[2] *Habitus virtutum quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt.* S. Th. in III. S. dist. 30 qu. 1 a. 5 ad 5. Vgl. S. Th. quaest. disp. de virt. qu. 1 ad 12.

[3] S. Aug. de bono conjug. c. 21 n. 25. Vgl. S. Th. s. th. I. II. qu. 78 a. 2.

[4] *Convenientia est delectationis causa; unde philosophus ponit signum habitus delectationem in opere existentem.* S. Th. de virt. qu. 1 a. 1.

seiner Thätigkeit. Wenn die Leugner des Habitus solches nicht begreifen wollen, so mögen sie an die Verwüstungen denken, welche ein schlechter Habitus, ein Laster, etwa das Laster der Trunksucht, im Menschen hervorbringt. Wieviel Mühe kostet es nicht, die Trunksucht, die Lüsternheit u. s. w. aus der Seele zu entfernen! Die Bufse hat gerade darin ihre Hauptaufgabe, den schlechten Habitus durch oft jahrelang fortgesetzte konträre Thätigkeit zu beseitigen.

2. Ist der Habitus seiner Natur nach eine Realität, dann ist er von der Potenz real verschieden, denn er kann fehlen, während die Potenz bleibt. Bei den übernatürlichen Vermögen kann ohnedies kein Zweifel sein. Diese reale Verschiedenheit von der Potenz macht aber nicht, dafs der Habitus eine neue Fakultät, ein neues Vermögen bildet. Storchenau wirft den Peripatetikern eine solche Auffassung des Habitus vor.[1] Der Habitus ist nur die reale Steigerung und Vervollkommnung des Vermögens.

3. Wenn der Habitus auch nicht mit der Potenz zusammenfällt, so ist er doch auch nicht Akt, nicht Thätigkeit, wie die Cartesianer wollen, sondern das *medium* zwischen Akt und Potenz. *Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est, quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus ex consideratione actus.*[2]

Er kann nur insofern Akt heifsen, als man auch die anderen aktiven Potenzen mit Akt bezeichnet, nämlich als *actus primus* für die daraus hervorgehende Thätigkeit, welche *actus secundus* genannt wird.[3]

---

[1] *Habitus non sunt novae agendi facultates, ut Genuensis aliique plures cum veteribus peripateticis contendunt.* In d. cit. »Psychologie« S. 79.

[2] S. Th. s. th. I. qu. 87 a. 2.

[3] *Habitus est actus quidam, in quantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis, sed est in potentia per respectum ad operationem*

4. Weil der Habitus keine Thätigkeit ist, darum kann er auch nicht unmittelbar durch sich selber erkannt werden, sondern nur durch seine Akte, wie der hl. Thomas an der angeführten Stelle lehrt.[1]

5. Wie schon bemerkt, kommen die Habitus an sich nur den vernünftigen Potenzen zu, welche indifferent und unbestimmt sind gegenüber ihren Objekten. Für sie sind die Habitus geradezu notwendig, wenn sie zu einem vollkommenen Handeln und zu kompleten Akten kommen sollen, weil ohne solche zuständliche Vervollkommnung des Vermögens vor jedem Akte untersucht und überlegt werden mufs, ob so oder so geurteilt und so oder anders gehandelt werden soll. Der Mensch würde heute in dieser Richtung sich bethätigen, morgen in einer anderen und käme nie zur vollkommenen Denk- und Willensthätigkeit.[2]

Wenn wir den Verstand und Willen allein zum Träger von Habitus machen, so ist jedoch zu beachten, dafs wir unter Verstand nicht den *intellectus agens* begreifen, sondern den *intellectus possibilis* oder das eigentliche Denkvermögen. Der *intellectus agens,* d. h. unser Vernunftlicht, ist keiner Vervollkommnung fähig, weil derselbe von Natur aus bestimmt ist, die *species intelligibiles* aus dem Phantasma zu abstrahieren. Desgleichen verhält es sich mit dem Willen; auch er ist insofern keines *habitus* fähig, als er notwendig nach seinem letzten Ziel und den damit notwendig verknüpften Mitteln strebt.[3] Weil die sensitiven Kräfte von Natur aus zum Handeln bestimmt sind, so kommt ihnen an sich auch kein Habitus zu; er kann ihnen nur insoweit zukommen, als sie an der Vernunft partizipieren und der Herrschaft des Willens gehorchen[4], wodurch sie auch zu bestimmten Thätigkeiten eine

---

unde habitus dicitur actus primus et operatio actus secundus. S. Th. s. th. I. II. qu. 49 a. 3 ad 1.

[1] Vgl. auch S. Th. in III. S. dist. 23 qu. 1 a. 2.

[2] *Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum.* S. Th. in III. S. dist. 23 qu. 3 a. 2. Vgl. ibid. qu. 1 a. 1.

[3] S. Th. in III. S. dist. 23 qu 1 a. 1.

[4] *Secundum quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.* S. Th. s. th. I. II. qu. 50 a. 3.

Leichtigkeit und Fertigkeit erlangen können. Unter den sensitiven Vermögen sind es besonders die begehrenden, welche durch die Herrschaft der Vernunft habituell vervollkommnet werden können, weil auf sie das *imperium rationis* mehr ausgedehnt werden kann, als auf die erkennenden sensitiven Fakultäten. Doch finden sich auch bei den letzteren solche habituelle Zustände, wenn sie den inneren Sinnen angehören. So schreiben wir dem sinnlichen Gedächtnis, der *vis cogitativa* und der Phantasie eine Entwickelung und Vervollkommnung zu; wir reden von einem guten Gedächtnis, von einer lebhaften Phantasie u. dgl. Dagegen findet sich in den äufseren fünf Sinnen kein Habitus, weil auf ihr Thun die Vernunft keinen Einflufs übt.[1] Aus dem gleichen Grunde kennt das vegetative Leben keinen Habitus. Dasselbe ist wie dem Bewufstsein, so auch dem freien Willen entzogen.[2] Dagegen glaubt der hl. Thomas, dafs im menschlichen Körper sich habituelle Dispositionen und Veranlagungen finden können, und zwar in zweifacher Beziehung. Betrachtet man den *habitus* als Prinzip für die Thätigkeit, so kann wohl *»principaliter«* im Körper kein Habitus und keine Disposition sein, jedoch in sekundärer Weise, insofern der Leib der Thätigkeit der Seele sich prompt zur Verfügung stellt — *in quantum sc. corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.*[3] Bringt man jedoch den Habitus in Beziehung zum Seinsprinzip, und betrachtet man den Leib als mehr oder minder taugliches Subjekt für die Information der Seele, so läfst sich nicht leugnen, dafs auch dem Leib in gewissem Sinne habituelle Dispositionen eigen sein können, wie z. B. Gesundheit, Krankheit, Schönheit u. s. w.[4]

---

[1] Vgl. S. Th. ibid. ad 3.

[2] *Potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet, quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia, quae non se habet ad multa, non indiget habitu determinante; et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.* S. Th. s. th. I. II. qu. 49 a. 4 ad 2.

[3] S. Th. s. th. I. II. qu. 50 a. 1.

[4] *Si loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo et hujusmodi habituales dispositiones dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.* Ibid.

2. Die verschiedenen Arten des Habitus.

Berücksichtigt man die Natur des Habitus, so zerfallen alle in *habitus boni* und *mali*. Wegen des realen Unterschiedes zwischen Potenz und Habitus bezieht sich auch die Thätigkeit in verschiedener Weise auf das Vermögen und seinen habituellen Zustand. Der gute oder schlechte Akt gehört demselben Vermögen an, weil es zur Natur der Thätigkeit, insofern sie aus der Potenz hervorgeht, nicht gehört, gut oder schlecht zu sein. Das Urteil ist ein Akt des Verstandes, ob es richtig ist oder nicht. Dagegen kann der gute und schlechte Akt nicht zugleich demselben Habitus zukommen, denn der Habitus ist jene Realität, welche die Potenz entweder in naturgemäfser oder in naturwidriger Weise kompletiert; »gut« und »schlecht« sind deshalb für den Habitus spezifizierende Unterschiede, und deshalb teilt man die Habitus in formeller Weise, d. h. ihrer Natur nach, in gute und schlechte. Sehr klar giebt dies der englische Lehrer mit den Worten: *Habitus specie distinguuntur . . . . etiam in ordine ad naturam; quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturae . . . Et sic manifestum est, quod secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur.*[1]

Mit Rücksicht auf den Ursprung spricht man von natürlichem, erworbenem und eingegossenem Habitus — *habitus naturalis, acquisitus* und *infusus*. Der natürliche Habitus ist jener, welcher dem Menschen auf Grund seiner Natur eignet — *datur in creatione.*[2] Hierher gehört ganz besonders der *habitus primorum principiorum,* d. h. jene Befähigung, wodurch sich unser Verstand ganz leicht die obersten Wahrheiten für sein Denken erwirbt. Dabei ist jedoch zu beachten, dafs diese natürlichen Befähigungen von der Natur nicht als etwas Fertiges und Vollendetes gegeben werden, sondern sie sind nur *inchoative* natürlich,

---

[1] S. th. I. II. qu. 54 a. 3; vgl. ibid. qu. 49 a. 4 ad 3.

[2] S. Th. in III. S. dist. 23 qu. 3 a. 2 ad 1.

weshalb die Bethätigung des Menschen hinzukommen mufs. Die habituelle Disposition unseres Verstandes für die obersten Denkprinzipien bringt dieselben nicht instinktiv und fertig hervor, sondern der Verstand mufs thätig werden und die beiden Begriffe vom Subjekt und Prädikat aus dem Sinnlichen abstrahieren; erst dann vermag er auf Grund dieses Habitus sofort und leicht das Urteil zu bilden.[1]

Der erworbene Habitus ist jener, welcher durch oft wiederholte Akte erzeugt wird — *ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus.*[2] Zum Beweis hiefür beruft sich der Aquinate auf die alltägliche Erfahrung, wenn er schreibt: *Operando secundum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea, quae oportet facere postquam didicerunt. Sicut aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae. Et similiter operando justa aut temperata aut fortia fiunt homines justi aut temperati aut fortes.*[3]

Der eingegossene Habitus ist jener, welcher unmittelbar von Gott verliehen wird. Er kann entweder die Kraft der menschlichen Natur ganz und gar übersteigen, wenn er nämlich eine Thätigkeit verleiht, welche die Kräfte der Natur nie und nimmer hervorbringen können,[4] und dann ist er seiner Natur nach übernatürlich, wie z. B. der Habitus des Glaubens, der Hoffnung und Liebe; oder er kann seiner Natur nach auch auf natürliche Weise erworben werden, und dann ist er seinem Ursprung nach übernatürlich, wie es z. B. die Wissenschaft des Adam war, welche unmittelbar von Gott gegeben wurde.[5]

Betrachtet man den *habitus* mit Bezug auf den Zweck, so entsteht die Einteilung von *habitus speculativus* und *habitus practicus,* je nachdem er lediglich die Erkenntnis berücksichtigt oder deren Anwendung im Werk verfolgt. Gehört der *habitus practicus* dem Willen an, dann nennt man ihn *habitus moralis.*

---

[1] S. Th. ibid. [2] S. Th. s. th. I. II. qu. 51 a. 2.

[3] S. Th. in II. Ethic. ad Nic. lect. 1.

[4] Vgl. S. Th. quaest. disp. de verit. qu. 20 a. 2.

[5] *Apostolis dedit scientiam scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.* S. Th. s. th. I. II. qu. 51 a. 4.

3. Ursprung, Wachstum und Verminderung des Habitus.

Wenn wir nach dem Ursprung der habituellen Seelenzustände fragen, so können nur die *habitus naturales, acquisiti* und *infusi* in Frage kommen. Bezüglich der natürlichen Habitus haben wir bereits bemerkt, dafs sie in der Natur nicht fertig, sondern nur *secundum quandam inchoationem* vorhanden sind. Diese *inchoatio* kann jedoch nach dem englischen Lehrer in doppelter Weise in der Natur gründen; sie kann sich entweder von den wesentlichen Prinzipien des Menschen herleiten oder von individuellen Eigenschaften.[1] Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob der Habitus nur entweder aus der Natur der Wesenheit oder aus der Natur des Individuums stammen kann; es giebt Habitus, welche sowohl *secundum naturam speciei,* als *secundum naturam individui* entstehen, wie dies bei den intellektuellen Habitus der Fall ist. Der schon öfters herbeigezogene *habitus primorum principiorum* ist zwar in der Natur angelegt, allein seine graduelle Vervollkommnung hängt von den individuellen Eigenschaften ab, — *inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.*[2] Anders verhält es sich mit den Habitus des Begehrens; sie verdanken ihre *inchoatio naturalis* nicht der Natur der Seele, sondern individuellen Eigenschaften. Dem begehrenden Vermögen kommt allerdings die *inclinatio* zu seinem *objectum proprium* zu, allein diese Neigung ist nicht das, was wir *inchoatio naturalis* nennen, sondern sie gehört zur Natur der begehrenden Potenzen. Soll diese Neigung bestimmt und kompletiert werden, so müssen körperliche Anlagen und Dispositionen hiefür vorhanden sein, wie wir schon bei der Lehre vom Gemüt bemerkten.[3]

Was den Ursprung der erworbenen Seelenzustände anlangt, so entstehen dieselben allerdings infolge der Akte der natürlichen Habitus, allein sie entstehen nicht lediglich dadurch, dafs die natürlichen Habitus sich bethätigen, sondern dadurch, dafs diese

---

[1] S. th. I. II. qu. 51 a. 1. [2] Ibid.

[3] *Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem vel ad aliquid hujusmodi.* Ibid.

Thätigkeit von einem höheren Prinzip dirigiert ist. Bedeutet nämlich der Habitus eine Kompletierung der Thätigkeit, dann kann diese nicht schon dadurch sich vollziehen, dafs die Potenz thätig ist und öfters thätig ist, sondern es mufs diese Thätigkeit geregelt und geordnet sich vollziehen. Das verlangt auch die Einrichtung des Seelenlebens, nach welcher die Seelenkräfte einander untergeordnet sind, und die höheren die niederen leiten. Nach unserer früheren Lehre sind die begehrenden Kräfte insoweit thätig, als die erkennenden das Objekt des Begehrens vorstellen und dadurch letzteres bewegen. In einer und derselben Potenz kann diese Unterordnung vorkommen. Im Intellekte haben wir ein unmittelbares und mittelbares Denken zu unterscheiden. Da das letztere ohne ersteres nicht möglich ist, so sind die unmittelbaren Verstandeswahrheiten das dirigierende Prinzip, und die aus ihnen durch den Schlufs abgeleiteten Sätze verhalten sich als das Disponierte und Dirigierte. Je öfter die Potenz von einem solchen Prinzip oder einem höheren Teil derselben Potenz beeinflufst wird, desto stabiler und sicherer wird die Thätigkeit des dirigierten Vermögens. Eine solche stabile und fertig gewordene Thätigkeit giebt aber das, was wir Habitus nennen, folglich entsteht der erworbene Habitus durch eine öfters wiederholte und von einem höheren Prinzip ausgehende Thätigkeit.[1]

Bezüglich des Ursprungs der *habitus infusi* brauchen wir keine Erörterung anzustellen, da schon ihre Definition sagt, dafs sie nur unmittelbar von Gott hervorgebracht werden können.

Was das Wachstum und die Verminderung des Habitus anlangt, so bemerken wir nach dem Aquinaten, dafs die intellektuellen Habitus sowohl von seiten des Objekts, als des Subjekts

[1] *In operibus animae est quidam gradus, secundum quod una potentia alteri subjacet; et in eadem potentia est inveniri superius et inferius, secundum quod ad diversa objecta comparatur. Inferius autem natum est recipere a superiori; et ideo per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praeexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, inquantum sunt finis et principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis; et sic habitus acquiritur per operationem, quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit. In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.* S. Th. in III. S. dist. 33 qu. 1 a. 2 sol. 2 ad 2.

eine Steigerung und Verminderung erfahren können. Die Wissenschaft kann fürs erste gröfser oder geringer sein, je nachdem man mehr oder weniger weifs; sie kann aber auch mit Rücksicht auf den Wissenden vollkommener oder weniger vollkommen sein, je nachdem dasselbe Wissensquantum vollkommener besessen wird oder weniger tief erfafst wird.[1] Dagegen sind die Habitus des Begehrens nur von seiten des Trägers eines Wachstums und einer Abnahme fähig, weil jede moralische Vollkommenheit und Tugend darin besteht, dafs sie sich gegenüber all ihren Objekten in gleicher Weise verhält. Der Mäfsige wird sich allen Genüssen gegenüber mäfsig verhalten; dagegen kann er seine Mäfsigkeit in höherem Grade besitzen, je nachdem er sich hierin geübt hat oder von Natur aus mehr hiezu veranlagt ist, oder ihm eine gröfsere Gnade zu Gebote gestanden hat.

Es ist Thatsache, dafs mitunter der Habitus verloren geht. Von den übernatürlichen Habitus ist dies selbstverständlich; aber auch natürliche Habitus können zu Grunde gehen. Um diese Korruption zu verstehen, hat man zu unterscheiden zwischen der *corruptio per se* und der *corruptio per accidens*. Die *corruptio per accidens* ist dann vorhanden, wenn etwas zu Grunde geht, weil es einem korruptionsfähigen Subjekt inhäriert. Da nun der Habitus an sich den geistigen und somit den inkorruptiblen Potenzen inhäriert, so kann ihm eine *corruptio per accidens* nicht zukommen. Weil aber auch die sensitiven Potenzen und selbst der Körper eines Habitus fähig sind, wie wir früher dargelegt haben, so ist bei dieser Art von habituellen Dispositionen eine *corruptio per accidens* möglich. Wenn auch nicht in primärer Weise, so müssen wir doch in sekundärer den Seelenzuständen der geistigen Potenzen eine solche Vernichtung *per accidens* zuschreiben, insoweit nämlich im Menschen die geistigen Potenzen von den sinnlichen Kräften abhängen.[2]

---

[1] *Dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari: uno modo secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit; alio modo secundum participationem subjecti, prout sc. aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine.* S. Th. s. th. I. II. qu. 52 a. 1.

[2] *Sunt quidam habitus qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili;*

Unter einer *corruptio per se* versteht man jene, welche eine Form oder Qualität durch ein *contrarium* erleidet — *secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum.* Demnach sind jene *habitus per se* unzerstörbar, welche keine entgegengesetzte Qualität zulassen, wie z. B. der Habitus der obersten Prinzipien, in welchen weder Vergessenheit noch Täuschung eintreten kann. Dagegen sind jene Seelenzustände *per se* korruptibel, die eines konträren Gegensatzes fähig sind. So kann die Wissenschaft durch Sophismen destruiert werden, und die Leidenschaft vermag den Habitus der Tugend zu vernichten.[1]

Der hl. Thomas stellt sich auch die Frage, ob die Habitus durch bloſses Aufhören der entsprechenden Thätigkeit zu Grunde gehen, und beantwortet dieselbe dahin, daſs die Habitus durch Aufhören der Thätigkeit an sich nicht destruiert werden, weil das Nichtüben der habituellen Vollkommenheit den Habitus nicht beeinfluſst. Dieselben können jedoch *per accidens* durch Unterlassung der entsprechenden Fertigkeit zu Grunde gehen, insofern durch eine solche Unterlassung die gegen den Habitus ankämpfenden Ursachen nicht mehr niedergehalten werden und darum sich in entgegengesetzten Akten geltend machen, wodurch dann, wie soeben erklärt, die Habitus *per se* korrumpiert werden.[2] Hört jemand auf, seine Begierlichkeit durch die Akte der Mäſsigkeit im Zaume zu halten, so wird erstere die Herrschaft an sich reiſsen, und es werden Akte erfolgen, welche die entgegengesetzte Qualität allmählich herbeiführen, wodurch die Unmäſsigkeit an die Stelle der Mäſsigkeit tritt.[3] Dies gilt nicht bloſs von den

---

secundario tamen sunt in subiecto corruptibili, sicut habitus scientiae, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiae non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. Ibid. qu. 53 a. 1.

[1] *Sic patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis aut etiam scientiae. Unde philosophus dicit, quod deceptio est corruptio scientiae.* Ibid.

[2] *Cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum sc. removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum.* Ibid. a. 3.

[3] Ibid.

moralischen, sondern auch von den intellektuellen Habitus, wie der englische Lehrer an der angezogenen Stelle klar nachweist.

Durch unsere vorausgehende Lehre über den Habitus sind auch die meisten Ansichten unserer Gegner widerlegt. Es erübrigt uns nur noch, dem Dugald Stewart und anderen zu bemerken, dafs durch das Gedächtnis unsere habituellen Seelenzustände mit nichten erklärt werden können. Von dem sinnlichen Gedächtnis kann selbstverständlich nicht die Rede sein, weil die sinnlichen Potenzen an sich nicht Träger von habitueller Vervollkommnung sein können. Aber auch das höhere Gedächtnis kann nicht in Frage kommen, weil ihm nur eine konservierende Kraft innewohnt, aber keine eigentliche Thätigkeit, weshalb der Aquinate schreibt: *Quia memoria non habet per se actum, qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.*[1] Aus demselben Grunde kann auch die Ideenassoziation nicht die habituelle Vollkommenheit unseres Seelenlebens erklären, weil durch die Assoziation unserer Gedanken nur das Gedächtnis unterstützt wird, und eine solche Assoziation nur in dem Mafse möglich ist, als unser Geist habituell vervollkommnet ist.

[1] S. Th. in I. S. dist. 3 qu. 5 a. 1 ad 5.

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

(Die Zahlen bedeuten die Seitenzahl.)

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

U

V

W

Z

